المجلس الأعلى للثقافة

الأصولى في الرواية

تأليف و ترجمة :

عبدالسلام حيدر

المشروع القومي للترجمة

568

المشروع القومى للترجمة

الأصولى فى الرواية

تأليف وترجمة : عبد السلام حيدر



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٥٦٨
- الأصولى فى الرواية
- عبد السلام حيدر
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣م

هذه هى الترجمة الكاملة لكتاب :

Die Darstellung islamistischer Tendenzen und Gruppen im ägyptischen Roman von 1945 bis 2000

von Abdelsalam A. Heder

Kopier + Druck Laden, Bamberg, Germany 2001

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084.

المحتويات

مقدمة

منذ انتهاء الخلافة الراشدة واستقرار الحكم للأمويين (عام ٦٦١م) أصبح الإسلام يوظف بشكل مباشر أو غير مباشر للمحافظة على الأوضاع القائمة وإعاقة المحاولات المختلفة للتغيير الاجتماعى والتجديد الثقافى. منذ ذلك الوقت والمجتمع الإسلامى يشهد صراعًا حادًا بين الواقع والرؤى الدينية المثالية التى تحققت فى صدر الإسلام. هذا الصراع كان – ولا يزال – يفرز حركات ومحاولات تغيير تنادى بالعودة بالمجتمع إلى النموذج الذى وجد فى صدر الإسلام. وقد تنوعت هذه الحركات والمحاولات لأسباب عدة أهمها: اختلاف شخصيات الداعين، وتنوع الخصوصيات المحلية والتاريخية. وقد أدت هذه الأسباب – رغم وحدة الهدف – إلى اختلاف تأويل هؤلاء الدعاة للنصوص الدينية، وبالتالى تنوعت النتائج واختلفت.

وحتى القرن الثامن عشر كان نجاح هذه الحركات مقصوراً على تمزيق هدوء المجرى العام للإسلام، ولكنه سرعان ما يعود إلى مجراه التقليدى بسبب عدم قدرة هذه الحركات على الاحتفاظ بزخمها؛ فبعضها يفشل بعد الفورة الأولى، وبعضها الآخر يتحول إلى فرق مذهبية. ومنذ القرن الثامن عشر أخذت هذه الحركات تكتسب كيانًا قويًا وأهمية خاصة، وقد نشأت – غالبًا – كرد فعل للخطر الخارجى ونتيجة للضعف الداخلى ولمهادنة أصحاب السلطة أيًا كانوا. وقد ساعدت بعض هذه الحركات على إنتاج دولٍ وأنظمة فى شبه الجزيرة العربية وليبيا والسودان وإيران، واكتفى بعضها الآخر بإحداث القلاقل وارتكاب أعمال العنف فى مصر وشمال أفريقيا.

وقد أخذت أفكار ابن تيمية (ت : ١٣٢٨م) عن التوحيد والجهاد مسارب عدة إلى هذه الحركات، وكان لهذه الأفكار أثرها الضخم فى تحريك النزعات الثورية عندها ، وجعلها حركات طموحة تستهدف الوصول إلى السلطة السياسية وتغيير المجتمع وفق منظورها الدينى. وقد تميزت إبان هذا باعتقادها أنها تمتلك الحقيقة المطلقة،

وتحاول أن تفرضها بالقوة ولا تقبل من الأطراف الأخرى أقل من الخضوع والإذعان !. "وكلما زادت ثورية إحدى الجماعات كان إلحاحها أشد على خوض النضال دون تأخير ولو لم يكن النجاح مضمونًا"(١).

وقد اهتم عدد كبير من الدارسين المسلمين(٢) وغير المسلمين(٣) برصد جوانب الظاهرة الأصولية المختلفة، وتعمقوا فى دراسة بنيتها ومنطلقاتها وتجلياتها المتنوعة وتأثيراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ورغم صدور عدة دراسات اهتمت برصد رد فعل بعض المفكرين المصريين(٤) لم يهتم أحد - فى حدود علمى - برصد موقف الروائيين المصريين الفنى من هذه الظاهرة. وإن حدث فإن هذا الرصد يأتى على صورة إشارة سريعة فى سياق تناول أحد هؤلاء الروائيين أو إحدى رواياته(٥). ومن هنا تأتى وجاهة هذه الدراسة التى سأهتم فيها - إلى جانب أمور عدة - بأمرين أساسيين: أولهما محاولة تكوين رؤية علمية تاريخية واجتماعية بالجماعات والتنظيمات الإسلامية فى مصر فى الفترة المدروسة، وآخرهما عرض ودراسة لرؤية عدد من أهم الروائيين المصريين لهذه التيارات والتنظيمات.

وقد عالجنا روايات هذه الدراسة من خلال الاهتمام - فى كل رواية على حدة - بالرؤية والتشكيل. وفيما يخص التشكيل اهتممنا بدراسة البنية الفنية لكل رواية وموقعها فى إنتاج مؤلفها ، وبالتالى فى إنتاج جيله وأدبه، ولأن التشكيل مسئول عن أدبية النص فى بعدها الدلالى سيكون من الطبيعى التساؤل عن الكيفية التى يتكشف بها موقف الراوى ورؤيته من خلال اختياراته وطريقة رصده ومعالجته للظاهرة الأصولية. وهنا سننتقل بسلاسة إلى سياق الرؤية وموضوع الرواية العام ، ومنه نركز على الجزئية أو الجزئيات التى تخص بحثنا. ولأن السارد المهيمن يلعب دورًا أساسيًا فى الروايات المدروسة سيكون دأبنا التعرف على الأنواع الأخرى من المتكلمين فى كل رواية. ومعنى هذا أننا لن نتعرف فقط على طبيعة الأيديولوجية أو الأيديولوجيات الأصولية الإسلامية كما رآها كُتّاب روايات هذه الدراسة ، ولكننا سنتعرف فى الوقت ذاته على الكينونة الأيديولوجية لكتّاب هذه الروايات ولطرق تشخيصهم للغات شخصياتهم خاصة الأصولية منها ومدى إتاحة الفرصة لهم لتوجيه دفة الرواية

وهذا اقتضى منا ألا نعزل الظاهرة التى نعالجها عزلاً تاماً عن سياقها الروائى ، بل سنحاول التدقيق فيها من خلال سياقها الكلى داخل كل رواية ، ثم داخل مجموع روايات كل كاتب ، ثم المقارنة بين طرق رصد كُتّاب هذه الدراسة لجوانب الظاهرة ككل؛ أى أننا سندور فى دائرة أشبه بالدائرة التأويلية ؛ فرصد التيارات والتنظيمات روائيًا يقتضى فهمًا جيدًا للمشكلات الأسلوبية فى كل رواية وحل هذه المشكلات كما يقول باختين "يفترض قبل كل شيء، نفاذًا أدبيًا وأيديولوجيًا عميقًا إلى الرواية"(٦). وهذا النفاذ يقودنا إلى فهم أوضح للتيارات الأصولية الإسلامية وطريقة رصدها من قبل كتّاب روايات هذه الدراسة.

بقى أن أشير إلى أن هذا الكتاب يمثل الطبعة العربية المزيدة والمنقحة لأطروحة دكتوراه الفلسفة فى الأدب من كلية اللغات والآداب بجامعة أوتو فريدريش بامبيرج – ألمانيا ، والتى صدرت فى طبعتها الألمانية الأولى عام ٢٠٠١ تحت عنوان :

"Die Darstellung islamistischer Tendenzen und Gruppen im ägyptischen Roman von 1945 bis 2000"

أى "صورة الجماعات والاتجاهات الإسلامية فى الرواية المصرية فى الفترة من ١٩٤٥ وحتى ٢٠٠٠"

شكرى الخالص مستحق لكل من أسدى إلىَّ النصيحة، وأخص بالذكر المشرفة الأستاذة الدكتورة روتراود فيلاند لمتابعتها الصبورة وتشجيعها الدائم. وشكرى العميق للمشرف فى علم الاجتماع الأستاذ الدكتور فريدريش هايكمان، وللخبير الثانى الأستاذ الدكتور شتيفان فيلد. شكرى الخاص كذلك للأكاديمية الألمانية للتبادل العلمى (DAAD) لمنحة الدكتوراه الكريمة ولمساعدتها ومتابعتها خلال إقامتى فى ألمانيا، وللمساعدة العملية أشكر عمال مكتبة جامعة بامبيرج، كما أشكر كل من د. أنيتا بولانسكا، و د. أندريا هايست، وكرولا فيلاند، وورمان زيبيرتس، وفيرونيكا فيت. أما شكرى القلبى فهو لزوجتى، وإليها وإلى ذكرى صفية إبراهيم أهدى هذا الكتاب.

الباب الأول

الظاهرة الأصولية : مفهوم وتاريخ

١ - تعريف وتحديد المصطلحات

يتداول فى الساحة الفكرية عدد من المصطلحات التى تستخدم للتعبير عن الظاهرة الإسلامية التى يشهدها المجتمع المصرى منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن الجدير بالذكر أن المصطلحات المستخدمة في هذا المجال بعيدة عن أن تكون شيئًا متفقًا عليه بين دارسى الظاهرة. وتعدد المصطلحات والاختلاف حولها غالبًا ما يكون دليلاً على اختلاف منطلقات النظر للظاهرة المدروسة وزواياها.

وتنقسم هذه المصطلحات وكذلك وجهات النظر وزواياها إلى قسمين : أحدهما خاص بأصحاب الظاهرة ، والآخر خاص براصديها.

(أ) مصطلحات أصحاب الظاهرة

من الجدير بالذكر أن أصحاب الظاهرة قاموا من جانبهم بمحاولة تقديم تفسير للظاهرة وتحديد لها، وقدموا منذ فترة بعيدة العديد من المصطلحات التى تصف الظاهرة؛ فهناك مصطلحات مثل "التيار الإسلامى" أو "الاتجاه الإسلامى"، وهما مصطلحان يستعملان لوصف نطاق ضيق من الظاهرة هو نطاق الجماعات المعارضة والفاعلة داخل مجمل الظاهرة. وقد استخدم الإخوان كلا المصطلحين فى الانتخابات التشريعية لعام ١٩٨٧ ، وكذلك يستعملهما طلبة الإخوان فى الجامعات. وهناك مصطلحات أكثر عمومية مثل "الصحوة الإسلامية" و"اليقظة الإسلامية" و"الإحياء الإسلامى" و"البعث الإسلامى". وهذه المصطلحات المتشابهة ترتبط جميعًا بما يمكن تسميته بعملية إعادة اكتشاف المسلمين لهويتهم المتميزة وتأكيدها فى مواجهة التحديات المعاصرة وعلى رأسها تحديات الحضارة الغربية !.

وفى اللغة العربية ليست ثمة تناقض كبير بين لفظى الصحوة والنهضة وبين لفظى الإحياء والبعث سوى أن الصحوة واليقظة يكونان بعد نوم، أما لفظى الإحياء والبعث فيكونان بعد الموت!. وأن الصحوة والنهضة فعلان ذاتيان، أما الإحياء والبعث فغير ذاتيين!. عموما فإن استخدام أصحاب الظاهرة لهذه المصطلحات يشير إلى الأنشطة التى يقومون بها ، ويهدفون من ورائها "إعادة بث الحيوية فى القيم والمبادئ والمعايير الإسلامية التى ابتعد عنها المسلمون أو أبعدوا عنها"(٧) ، ولكن نقطة الضعف فى هذه المصطلحات أنها تخفى البعد السياسى التنظيمى الذى تتميز به الظاهرة. هذا إلى جانب أنها تقدم فقط الجانب الحسن من الصورة؛ فلا أحد ينكر للظاهرة وجهًا أو وجوها أخرى سيئة خاصة جانب العنف.

وكذلك هناك مصطلحات تصف أصحاب الظاهرة مثل مصطلحى "السلفيين" و"الإسلاميين". أما مصطلح "السلفيين" فيطلق على جماعات صغيرة ذات طابع مدرسى مسالم ظهرت فى السبعينيات بتأثير من كتابات بعض العلماء السلفيين خاصة الشيخ ناصر الدين الألبانى (١٩١٤ - ١٩٩٩).

أما مصطلح "الإسلاميين" فهو أحد أهم المصطلحات التى تصف أصحاب الظاهرة الذين لا يرفضونه، بل يقرونه ويستخدمونه ليعبروا به عن المنضمين لتنظيماتهم، بل ويرونه أصح التعبيرات لوصف الظاهرة وأكثرها ملاءمة. وعبر هذه التسمية تتضح الحدود بينهم وبين عامة المسلمين(٨) .

(ب) مصطلحات راصدى الظاهرة

يستخدم راصدو الظاهرة الإسلامية المعاصرة العديد من المصطلحات التى ولدت فى سياق تاريخى غريب عن الظاهرة ، ولكنها رغم ذلك ليست بعيدة عن منطق الظاهرة الداخلى وآليات عملها ، ولكن من هذه المصطلحات ما هو قليل الاستخدام مثل: "السلفية" أو "السلفية الجديدة"(٩) . ومنها ما هو متداول مثل : "التطرف الإسلامى"(١٠) و"الإسلام السياسى" و"الأصولية الإسلامية"، والمصطلحان الأخيران هما الأجدر بالرصد والمناقشة.

أما مصطلح "الإسلام السياسى" فقد أطلق على الظاهرة بسبب تلك الآلية السياسية المعتمدة عند أصحاب الظاهرة للاستيلاء على الحكم "وإقامة دولة إسلامية"[١١] . ورغم أن هذه الآلية ليست جديدة، بل هناك تاريخ طويل من الاستخدام السياسى للإسلام بغرض الاستيلاء على السلطة، فإن نقطة ضعف هذا المصطلح أنه يجزئ الظاهرة، ويتجاهل الجوانب الأخرى لها. ومثل هذه النظرة التجزيئية تمثل عقبة فى سبيل الفهم المقارب لتجليات الظاهرة التى تهتم إلى جانب السياسى بالاجتماعى والثقافى والاقتصادى؛ فالظاهرة أوسع وأشمل من مصطلح "الإسلام السياسى".

وفى نهاية السبعينيات، ومع نمو الظاهرة فى العالم الإسلامى خاصة فى إيران ومصر ، شاع فى الدراسات الغربية إطلاق المصطلح الإنجليزى Fundamentalism (وما يقابله فى اللغات الأوربية الأخرى) على مجمل الظاهرة[١٢] ، وهذا المصطلح يرتبط فى السياق الغربى بسلسلة من الكتب التى صدرت فى الولايات المتحدة فى الفترة من ١٩١٠ وحتى ١٩١٥ تحت عنوان The Fundamental : A Testimony to The Truth "الأصول : شهادة لوجه الحق". وفى عام ١٩١٩ أسس William B. Riley ، وهو أحد الذين أصدروا هذه السلسلة ، فى ولاية فيلادلفيا "المنظمة العالمية المتحدة للإنجيليين الأصوليين" Worlds Christian Fundamentals Association . "وقد تميزت هذه الحركة الإنجيلية الأصولية بأربعة ثوابت وهى : ١- التصديق بحرفية الكتاب المقدس وعصمته من الخطأ. ٢- رفض كل من اللاهوت والعلم الحديثين طالما شككا فى الإيمان كما وُصِف فى الكتاب المقدس. ٣- تكفير كل مسيحى لا يعتقد فى هذه الأصول. ٤- الهجوم الحاد على إبعاد الكنيسة عن شئون الدولة خاصة عندما تريد الدولة اتخاذ قرار يتعارض مع أحد الثوابت الدينية[١٣] .

وهذا التوصيف التاريخى للمصطلح يكاد يتطابق مع التعريفات الواردة فى كثير من الإصدارات الألمانية التى تناولت مفهوم المصطلح فى السياق الغربى حتى نهاية السبعينيات[١٤] . حتى التعريفات العربية لنفس المصطلح، وهى تنقل غالبًا عن الإنجليزية، قد التزمت هذا المعنى[١٥] . وقد أدت ترجمة هذا المصطلح الغربى إلى العربية بكلمة "الأصولية" إلى لبس وتضارب اصطلاحى ملموس؛ لأن لهذا المصطلح العربى معنى آخر قديم. فالأصولية فى السياق العربى الإسلامى ينبغى أن تكون -

وهذه مشكلة لغوية[١٦] – نسبة إلى "الأصول" ومنها "الأصوليون" أى المشتغلين بعلمى "أصول الدين" و "أصول الفقه"، ولكن من الثابت أن أقطاب الظاهرة يرفضون استخدام الترجمة العربية لوصف الظاهرة غالبًا؛ لأن هذا المصطلح وكذلك ترجمته العربية يستخدم دائمًا في سياق سلبي يدل على الانغلاق ومعاداة الحداثة[١٧] . ويزيدون على ذلك أنه "تعبير أطلق على الظاهرة لا من خارجها فقط، ولكن من خارج المجتمعات التى بدت فيها هذه الظاهرة؛ فهو تعبير جاء من بعيد ويحمل مضامين بعيدة تماما عن المدلولات المحلية"[١٨] .

نريد أن نشير هنا إلى أن هناك عددًا من التسميات التى يطلقها عامة الناس على هذه الظاهرة وأصحابها من قبيل "السنية" و "المتدينين" و "الشيوخ" و "أصحاب الذقون" و "الإخوانجية"، والتسمية الأخيرة – كما نرى – خاصة بالإخوان، وهى تسميات يقبلها أصحاب الظاهرة، ويبتسم أغلبهم لسماعها، ويعتبرون ذلك من قبيل التحبب إلى عامة الناس !.

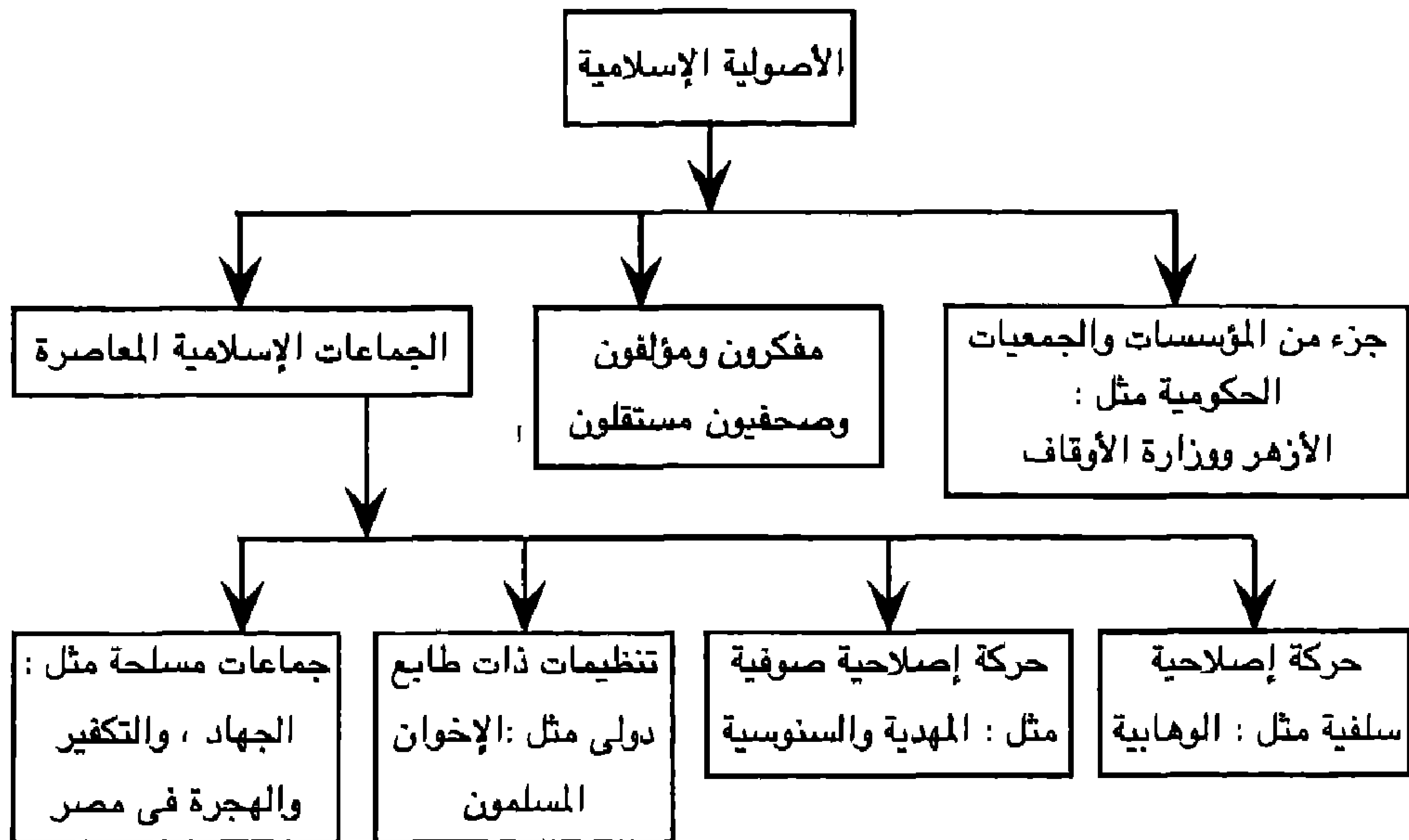
(ج) الأصولية كنسق اصطلاحى عام

لا ريب أن مصطلح **Fundamentalism** قد ولد فى بيئة أمريكية، وأنه أطلق فى بداية القرن العشرين على أحد التيارات البروتستانتية الإنجيلية المحافظة التى تعادى الحداثة وترفض المنهج النقدى التاريخى فى التفسير[١٩] . ولا ريب أن ترجمته أثارت – وما زالت تثير – بعض اللبس والحساسية والمشكلات اللغوية، ولكن لا ينبغى لمثل هذه الأسباب ، خاصة بعد الانتشار الواسع للمصطلح، أن تدفعنا لعدم استخدامه للتعبير عن الظواهر المشابهة فى الديانات الكبرى[٢٠] ، وربما فى المنظمات أو الاتجاهات غير الدينية التى تلتزم نفس طريقة التفكير التى تدعو إلى العودة إلى عصر ذهبى ما أو على الأقل المحافظة على التقاليد والأيديولوجيات القديمة التى ظهرت فى هذا العصر الذهبى.

ومن هنا يصبح المصطلح الإنجليزى بعد إضافة صفة "الإسلامية" إليه أقرب المصطلحات من حيث الدلالة والشمولية للتعبير عن مختلف تجليات الظاهرة الإسلامية المعاصرة. وهذا المعنى الجديد ينبغى أن يعد تطويراً وإضافة للمعنى الاصطلاحى القديم؛ لأنه إذا كان المعنى اللغوى قد تحرك قديماً وتحول حتى يعبر عن فئة من العلماء الذين

تخصصوا فى دراسة علمى "الأصول" فلا مانع من إطلاق نفس المصطلح على تلك الفئة التى تنادى بتحكيم فهمها الخاص لهذه الأصول؛ فالفئتان متشابهتان غير أن الجماعات الجديدة تميزت ليس فقط كسابقاتها بحرفية الفهم، وإنما أيضًا باستخدام العنف لفرضه وتحقيقه؛ مما يعنى نفى الآخرين أو محاربتهم إن هم أبوا الانصياع.

وإطلاق مصطلح واحد على مجمل الظاهرة لا يعنى اعتبارها كتلة واحدة صماء، وإنما يعنى أن مجمل اتجاهات الظاهرة التى تختلف وتتنوع - تبعًا للخصوصيات المحلية - من المحافظة إلى الثورية، وبالتالى تناقض كثير من فعالياتها السياسية والحركية، تتفق فى منطلقاتها الفكرية بل وفى غاياتها النهائية. ولذا فلا مانع من وصفها بمصطلح عام كتتويج شامل للظاهرة وبمفهوم أعيد تحديده وتجديده؛ فالأصوليات المعاصرة عديدة أبرزها الدينية وأهمها "الأصولية اليهودية" و "الأصولية المسيحية" و "الأصولية الإسلامية". وتحت الإسلامية هيئات ومؤسسات وجماعات متنوعة أبرزها الثورية المسلحة التى تثير اهتمام العالم، ومن هنا كان من الواجب تمييزها فى السياق الأصولى الإسلامى بمصطلح خاص مثل "الجماعات الإسلامية المسلحة"، وتحته تأتى الأسماء الفردية التى اتسمت بها هذه الجماعات أو عرفت بها إعلاميًا، ويمكننا أن نجمل الظاهرة الإسلامية ككل فى الشكل التالى :



٢ - نظرة على تاريخ الظاهرة

إذا أردنا تصور المجرى العام لتاريخ الثقافة الإسلامية وجدنا أنها بدأت مع الإسلام ، ثم انحدرت إلى التقليد، ثم جوبهت بالحداثة. ورد الفعل على هذه الحداثة هو جوهر الأصولية الإسلامية[٢١] .

كان لحركة الإصلاح (الأفغانية) دور أساسي في نشوء الأصولية الإسلامية في مصر[٢٢] ؛ فصرخات جمال الدين المعروف بالأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) التي أعقبتها تأملات وفتاوى محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ثم تشدد وسلفية رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) حدت بمصر إلى طريقين : طريق النهضة التربوية الذي مثله كثير من الأعلام كأحمد لطفي السيد وطه حسين وغيرهما، وطريق العنف السياسي، ولعل أصدق الأمثلة عليه ما تمثله جماعة الإخوان المسلمون.

(أ) حسن البنا والإخوان

(١)

تأثر مؤسس "جماعة الإخوان المسلمون" ومرشدها الأول الشيخ حسن البنا[٢٣] بهذا الثلاثي الإصلاحي، وخاصة برشيد رضا بداية من خلال مجلة "المنار" ثم عن قرب فيما بعد.

كان حسن البنا ذا حساسية وتنبه عال إلى مشاكل الأمة وأمراضها، "وأثناء دراسته في القاهرة وعمله في الإسماعيلية خبر حسن البنا الحضور السياسي الغربي وما فيه من تحدٍّ ديني وثقافي للمجتمع المصري المسلم. وكان خطر التغريب يأتي من كل من البريطانيين والنخبة المصرية "المتغربنة" التي عملت كأدوات استزراع النماذج

الغربية المنشأ لتحقيق التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وقد استخلص البنا - كما فعل رشيد رضا - أن التغريب خطر أساسي على مصر وعلى الإسلام، وأنه مصدر كثير من مشاكل مصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كذلك رأى أن العلمانية والمادية الغربيتين تقفان وراء التمزق السياسي والفروق الاجتماعية والاقتصادية العميقة والاضطراب الاجتماعي وما يتنامى في المجتمع المصري من استخفاف بالدين، بل رأى أنهما من أهم أسباب عجز المسلمين وانحطاطهم، وعلاج هذا "المرض"هو العودة إلى الإسلام"(٢٤) .

لقد كان إنشاء الإخوان حادثًا متميزًا ومختلفًا عما فعله رموز الحركة الإصلاحية؛ لأنها انتقلت بالإصلاح من مجال العمل الفكري إلى مجال العمل العام مباشرة، بل وصاحب هذا النزول إلى مجال العمل السياسي والحركي تقليلاً من أهمية العمل الفكري والتجديد الديني واستعداداً لاستخدام العنف لمواجهة الحداثة الغربية ودعاتها تحت مسمى الجهاد والحمية الوطنية.

(٢)

وقد مرت حركة الإخوان في حياة حسن البنا بمرحلتين رئيسيتين صبغهما بشخصيته القوية ، ويمكننا أن نسمي الأولى مرحلة التكوين والانتشار التي استغرقت العشر سنوات الأولى من عمر الجماعة (١٩٢٨-١٩٣٧) وتركزت حركة حسن البنا في هذه المرحلة على التربية والتعريف بفكرة الجماعة والدفاع عنها وتكوين هياكلها واختيار أنصارها، ومن ثم كان التركيز أيضًا على زيادة شعب الأقاليم المختلفة وزيارتهم والاهتمام بالجانب الإعلامي وعقد مؤتمرات دورية للإخوان في القاهرة والأقاليم بل وإنشاء قسم خاص بالسيدات. وقد حقق البنا والإخوان نجاحًا باهرًا، خاصة بين شباب الجامعة والمدارس العليا، في تحقيق هذه الأهداف خاصة بعد انتقاله بالدعوة إلى القاهرة في أواخر عام ١٩٣٢.

رغم حرص البنا على إظهار تميز الإخوان، إلا أنه حرص دائمًا على الانتساب إلى التيار الإصلاحي الحديث فنجده يقرر في المؤتمر الثالث (عقد في القاهرة في مارس ١٩٣٥) أن على الإخوان الترحيب بكل فكرة ترمي إلى توحيد جهود المسلمين

وتأييد فكرة الجامعة الإسلامية كأثر من آثار اليقظة الإسلامية[٢٥] . ولعل أبرز نجاح حققه حسن البنا فى هذه المرحلة أن نال مباركة ممثل ووارث الحركة الإصلاحية وداعى الوهابية[٢٦] فى مصر الشيخ محمد رشيد رضا؛ ففى عام ١٩٣٥ وأثناء مرضه أسند الشيخ رشيد رضا رئاسة تحرير "المنار" منذ بداية المجلد الخامس والثلاثين إلى حسن البنا، واستمر ذلك لخمسة أعداد متوالية. وقد كتب الشيخ رشيد رضا فى مفتتح أول أعداد هذا المجلد: "سيكون المنار منذ هذا العام (١٣٥٤/١٩٣٥) لسان جماعة الدعوة إلى الإسلام وجمع كلمة المسلمين، أنشئت لتخلف جماعة الدعوة والإرشاد"؛ فهذا الحدث رغم صغره ذا دلالة أكيدة؛ فهو يؤكد – على المستوى الرمزى – القول بأن حسن البنا وجماعة الإخوان هما الوارثان لرشيد رضا ومدرسة الدعوة والإرشاد ذات الصبغة والتوجه الوهابى، وهو ما تشير إليه أيضًا الكتابات الإخوانية بكل وضوح[٢٧] ، ثم نال رضا شيخ الأزهر الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى قدم العدد الخامس، وتمنى للبنا أن يسير على سيرة السيد رشيد رضا[٢٨] .

بعد أن نال رضا الإصلاحيين ومباركة الرسميين انطلق بالإخوان إلى آفاق بعيدة ودخل بها مرحلة خطرة يمكن تسميتها بمرحلة التنظيم والمجابهة (١٩٣٨ – ١٩٤٩). وقد بدأت هذه المرحلة بإصدار مجلة "النذير" وعقد المؤتمر السنوى الخامس، وكان مؤتمرًا فارقًا؛ حيث أظهر مدى قوة الإخوان وانتشار دعوتهم، وقد غطته الصحف اليومية والأسبوعية كأحد أهم الأحداث السياسية والاجتماعية آنذاك، ومن خلال المجلة والمؤتمر أعلن البنا نزول الإخوان ساحة العمل السياسى. وفى السر بدأ الخطوات العملية لتشكيل الجناح العسكرى للإخوان، والذى عرف بأسماء كثيرة منها "النظام الخاص" و"التنظيم السرى". والحقيقة فإن تشكيله لا يمثل مفاجأة فى التشكيل التصاعدى للعمل الإخوانى؛ فقد اهتم حسن البنا منذ البداية بالتشكيلات العسكرية للإخوان، وقد تم ذلك تحت مسميات مختلفة تدل على التطور أكثر مما تدل على الاضطراب؛ فإبان فترة الإسماعيلية فكر حسن البنا فى مزاولة النشاط الرياضى تأثرًا بفكرة الجهاد الإسلامى؛ لذا ألف بنفسه أول فرقة للرحلات على نظام الكشافة، وكان يزاول تدريبها بنفسه على بعض التمرينات الرياضية. وقد وافق الإخوان فى المؤتمر الثالث (١٩٣٥) على تعميم مشروع فرق الرحلات، وأقروا لائحتها التى وضعها مكتب الإرشاد وحدد فيها مراتب العضوية الأربعة (أخ مساعد/ أخ منتسب/ أخ عامل/ أخ مجاهد).

ومع نهاية المرحلة الأولى تغير اسم فرق الرحلات إلى فرق الجوالة وعين لها مدرباً رياضيًا خاصًا - الصاغ محمود لبيب - ليمر على شعب الإخوان المختلفة، وينظم برامج التدريب.

مع بداية مرحلة المجابهة خصص البنا يومًا فى الأسبوع سماه "يوم الجندية"، وجعل شعاره "قوة الساعد والسلاح"[٢٩] ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تتحول "فرق الجوالة" لتصبح الذراع العسكرى للإخوان. وقد تم ذلك تقريبًا عام ١٩٤٠ عندما قام حسن البنا بإنشائه كأحد أوجه التنظيم المكملة لدعوته وعين صالح عشماوى رئيسًا له[٣٠] . وكانت حيثيات تشكيله، كما أعلنها البنا فى حينه: "أولاً: شن الحرب على الاستعمار البريطانى ممثلاً فى نفوذه وجيوشه.. ثانيًا: قتال الذين يخاصمون الدعوة ويحاولون إعاقة سيرها.. ثالثًا: إحياء فريضة الجهاد.."[٣١] ، وكانت أهم مقومات هذا التنظيم هى السرية والسمع والطاعة والتدريب المستمر، وكان من أخطر ما حققه التنظيم الخاص هو امتداده وتوسع نشاطه داخل الجيش، وكانت أول خلية إخوانية داخل الجيش قد تكونت عام ١٩٤٤ ، وكانت مكونة من (عبد المنعم عبد الرؤوف وجمال عبد الناصر وكمال الدين حسين وسعد توفيق وخالد محيى الدين وحسين حمودة وصلاح خليفة). وقد قاموا جميعًا فيما بعد بتدريب عناصر الإخوان على السلاح فى جبل المقطم[٣٢].

(٣)

كانت مرحلة الحرب العالمية الثانية مرحلة حاسمة فى تاريخ الإخوان كدعوة؛ فظروف الحرب أدت رغم مضايقات الإنجليز والحكومات المتتالية إلى بلوغ الجماعة قمة انتشارها حتى ذلك الوقت. ويذكر أن عدد أعضاء الجماعة العاملين فى مصر وحدها بلغ - آنذاك - حوالى نصف مليون، بينما بلغ عدد المحبين والمؤازرين أضعاف هذا العدد. أما عدد الشُعب فى مصر وحدها فيقدره البعض بألف وسبعمائة شعبة والبعض الآخر بألفين. وفى السودان حوالى خمسين شعبة هذا إلى جانب الشُعب الأخرى فى البلاد العربية والإسلامية وكذلك الأصدقاء فى أوربا وأمريكا[٣٣] ، ولأن البنا كان يعد نفسه منذ انتقاله بدعوته إلى القاهرة لدور سياسى فقد تقدم وخمسة من الإخوان فى نهاية عام ١٩٤٤ للانتخابات خلال وزارة أحمد ماهر، ولكنهم هزموا - ربما بسبب التزوير -

مما أصابهم بالإحباط وفقد الثقة فى الطريق البرلمانى مما جعل صالح عشماوى يصرح بأن الإخوان يفتحون صفحة جديدة عنوانها (التضحية) وشعارها "أد الواجب ودع ما يكون"[٣٤] . وعندما أعلن رئيس الوزراء المصرى "أحمد ماهر باشا" اعتزامه إعلان الحرب الهجومية على المحور حتى يتسنى لمصر حضور مؤتمر "سان فرنسيسكو" بالولايات المتحدة للبحث فى إنشاء "منظمة الأمم المتحدة". ورغم أن قرار الحرب كان شكلياً فقد أعلن الإخوان معارضتهم، بل وأرسلوا إليه يطالبونه بالعدول عن ذلك والتزام الحياد كما جاء فى معاهدة ١٩٣٦ ، ولكنه أبى. وفى ٢٤ فبراير ١٩٤٥ أطلق أحد الشباب (محمود العيسوى) الرصاص على أحمد ماهر فأرداه قتيلاً، وبعد الاغتيال تم القبض على حسن البنا وبعض الإخوان الذين اتهموا بالتدبير ثم أفرج عنهم بعد أن اعترف القاتل بانتمائه للحزب الوطنى، إلا أن خالد محمد خالد يؤكد انتماءه الأكيد للإخوان[٣٥] .

ومع نهاية الحرب أصبح عند الإخوان أقوى تنظيم شبابى سرى فى مصر، وقد ساهمت مشكلة فلسطين إلى جانب أسباب داخلية أخرى فى تضخم التنظيم وزيادة خطورته؛ حيث قام الإخوان منذ منتصف الأربعينيات بجمع التبرعات والأسلحة لمحاربة اليهود فى فلسطين. ومن هنا يمكن أن ندرك أيضًا ازدياد حدة المواقف المعادية التى اتخذتها السلطات والأحزاب السياسية ضد البنا وجماعة الإخوان "ونتيجة لذلك نجد أن هيكل تنظيم جماعة الإخوان لم يعد يشير ابتداء من عام ١٩٤٥ إلا إلى درجتين من درجات العضوية: أخ منتسب، وأخ عامل، وقد اشتمل هذان المستويان على صفوة المقاتلين من الميليشيات العسكرية" التابعة للإخوان[٣٦]، وقد تميز التنظيم الخاص إلى جانب الفدائية والتدريب القتالى بجهاز مخابرات مجتهد؛ حيث جمع معلومات وافية عن جميع الشخصيات الهامة وجميع الأحزاب والجمعيات وأنشطتها والوزارات والسفارات والجامعات والمدارس العليا والأزهر وأقسام البوليس والمحال والمصانع اليهودية والأجنبية والمصرية[٣٧]؛ لذا كان طبيعيًا أن تنجح عملياته المروعة ضد الشخصيات العامة[٣٨] وضد ممتلكات الأجانب واليهود المصريين[٣٩] .

وفى ١٥ نوفمبر ١٩٤٨ وبطريق الصدفة استطاعت الحكومة وضع يدها على أول أسرار التنظيم الخاص، وذلك عندما ضبطت السيارة الجيب الشهيرة، ومن خلال الأوراق والوثائق التى عثر عليها فى السيارة الجيب... والسجلات الشخصية الأخرى التى عثر عليها فى منازل المقبوض عليهم، ظهرت البوادر العلنية الأولى لانكشاف أمر الجهاز السرى للإخوان المسلمين"(٤٠) . ومع توالى التحريات اتضحت صلة الإخوان بأغلب أحداث العنف التى جرت فى الفترة ما بين ١٩٤٥ و ١٩٤٨ . وبدأت الحكومة تتخذ الإجراءات لحل الجماعة ومصادرة ممتلكاتها. وفى مساء ٨ ديسمبر ١٩٤٨ أصدر رئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى قرار حل الجماعة بعد محاولات مستميتة من قبل حسن البنا لمنع القرار؛ لأنه كان يعرف أكثر من غيره ما سينتهى إليه الصراع؛ فالاعتقالات التى جعلته وحيداً معزولاً " قوضت تماماً شبكة الاتصالات القائمة فى التنظيم كما قوضت بالتالى كل وسائل الانضباط"(٤١) .

وفى ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨ قام أحد أعضاء التنظيم الخاص الذين لم يقبض عليهم (عبد المجيد حسن) باغتيال النقراشى باشا داخل وزارة الداخلية، وعقب الاغتيال اتسعت دائرة الاعتقال والاضطهاد على يد خليفة النقراشى وصديقه إبراهيم عبد الهادى الذى لم يعتقل حسن البنا، ولكن منعه من السفر للخارج أو مغادرة القاهرة. وظل حسن البنا يواصل محاولاته للتصالح مع الحكومة وإنقاذ الجماعة حتى اغتياله بوسط القاهرة على يد عملاء للبوليس السياسى فى مساء ١٢ فبراير ١٩٤٩ . وكانت عملية اغتياله - كما قصد منها - ضربة صاعقة لجماعة الإخوان المسلمين؛ حيث لم يكن بين أتباعه من يتمتع بنفس قدراته حتى يملأ مكانه، ودل هذا على أن اغتيال البنا كان أسرع مما توقع البنا نفسه؛ فهو لم ينتبه أو لم يتخذ الإجراءات التربوية والإدارية الكافية التى تسهل عملية اختيار مرشد جديد وتجنب الجماعة حالة الاضطراب والصراعات الداخلية التى عاشتها حتى اختيار المرشد الثانى المستشار حسن الهضيبى (١٨٩١-١٩٧٣) فى ١٩ أكتوبر سنة ١٩٥١ وحالة الازدواج التى عاشتها بعد ذلك.

(ب) سيد قطب ومفهوم الجاهلية

(١)

لا ريب أن انضمام سيد قطب[٤٢] ، فى بداية الخمسينيات، إلى الإخوان المسلمين كان نقطة تحول ليس فى تاريخ دعوة الإخوان فقط، وإنما فى تاريخ الإسلام المعاصر أيضًا. كان سيد قطب قد كوَّن علاقة خاصة مع جمال عبد الناصر وبعض أعضاء تنظيم الضباط الأحرار قبل الثورة[٤٣] ، وبعد الثورة ازداد ميله إلى الإخوان، وانضم إليهم رسميًا فى عام ١٩٥٣ فأسندوا إليه منصبًا رئيسيًا فى قسم نشر الدعوة.

فى يناير ١٩٥٤ صدر قرار حل جماعة الإخوان وقبض عليه لأول مرة، ولكن سرعان ما أطلق سراحه وباقى الإخوان بعد شهرين. وفى مايو ١٩٥٤ أسند إليه الإخوان إدارة تحرير مجلة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية، ولكنه لم يصدر منها سوى اثنى عشر عددًا؛ حيث أوقفت فى أول أغسطس بعد تفاقم الخلافات مع مجلس قيادة الثورة. وبعد وقوع حادث محاولة الاعتداء على عبد الناصر فى ميدان المنشية فى أكتوبر ١٩٥٤ قبض عليه مرة أخرى ضمن آلاف من الإخوان.

وفى ١٣ يوليو ١٩٥٥ حكم عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عامًا قضى أغلبها بسبب أمراضه المختلفة فى مستشفى السجن. وهناك تمكن من أن يواصل كتابة تفسيره الشهير "فى ظلال القرآن"[٤٤] الذى أصبح فيما بعد بمثابة "النص- الأيقونة" للجماعات الإسلامية المعاصرة[٤٥] ، كذلك تمكن من إصدار عدة كتب معروفة[٤٦] كان آخرها كتابه "معالم فى الطريق" الذى صدر عن "مكتبة وهبة" فى القاهرة فى أوائل عام ١٩٦٤؛ فأثار زوبعة على مستوى الإخوان والمؤسسات الدينية الرسمية. وفى مايو ١٩٦٤ أطلق سراحه لأسباب صحية، وذلك بعد وساطة من الرئيس العراقى عبد السلام عارف[٤٧] .

بعد إطلاق سراحه شرع سيد قطب فى الاتصال بمجموعة شباب الإخوان الذين عرفوا فيما بعد بتنظيم ١٩٦٥ ؛ لذا أعيد اعتقاله مرة أخرى فى ٩ أغسطس ١٩٦٦ بسبب محاولته لإحياء تنظيم الإخوان. واعتبر "معالم فى الطريق" الكتاب الفكرى للتنظيم،

وفى التاسع من نوفمبر أصدر عبد الناصر قانونًا استثنائيًا "فوض فيه المحاكم العسكرية بالتحقيق ومحاكمة المتهمين، وجعل أحكامها قطعية لا طعن فيها"(٤٨) ، وهو الأمر الذى أصبح سُنَّة من بعده، وسرعان ما أصدرت المحكمة حكمها بإعدام ثلاثة أولهم سيد قطب الذى تم شنقه فى ٢٩ أغسطس ١٩٦٦(٤٩) .

(٢)

تحت ظروف تجربة السجن القاسية طور سيد قطب نظريته عن الجاهلية المعاصرة كما تظهر فى "معالم فى الطريق" اعتمادًا على ثلاثة مصادر رئيسية هى: تفسير الظلال الذى اقتطع منه أربعة فصول(٥٠) ، وتاريخ صدر الإسلام ، وأخيرًا الأفكار التى أخذها عن كل من أبى الأعلى المودودى (١٩٠٣ - ١٩٧٩) وأبى الحسن الندوى (١٩١٣ - ١٩٩٩).

فاعتمادًا على تأويلات كل من المودودى فى كتبه العديدة خاصة كتاب "مبادئ الإسلام"(٥١) والندوى فى كتاب "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"(٥٢) يرى سيد قطب أن "الجاهلية ليست فترة من الزمن، وإنما هى حالة من الحالات التى تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام" (ص ١٨٢). وهذه الجاهلية "تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية" (ص ١٠)؛ فالجاهلية تسند الحاكمية إلى البشر، الذين يدعون حق التشريع ووضع القيم والتصورات، ولأن الإسلام - وكما يرى قطب - لا يعرف إلا نوعين من المجتمع: مجتمع إسلامى يطبق فيه الإسلام، ومجتمع جاهلى لا تحكمه نظم الإسلام وشرائعه، فإنه يستنتج أن المجتمعات المسلمة المعاصرة تعيش فى جاهلية جديدة؛ لأنها لا تقيم شرع الله، وإنما شرع البشر.

ويرى قطب أن الإسلام مهيأ لقيادة البشرية، ولكنه لا يستطيع أن يؤدى دوره قبل أن يتحقق فى أمة، ولكن الأمة الإسلامية الفاعلة لم تعد موجودة منذ عهد بعيد، ومن ثم فإن بعث هذه الأمة هو "أول خطوة فى الطريق الطويل الذى سينتهى حتمًا بتسلم قيادة البشرية".

ويرى قطب أن هذا البعث لابد وأن يكون بنفس المنهج الذى أنشئ به الإسلام مجتمعه الأول، وهذا يعنى أنه لا بد من طليعة (جيل قرآنى) يمضى فى خضم الجاهلية مستخدمًا المنهج الربانى (لا إله إلا الله) لإنشاء المجتمع المسلم الذى يعيش فى إطار شريعة إلهية كونية ويجاهد فى سبيل الله للقضاء على الجاهلية وإقامة حاكمية الله على أرضه.

ولأن المجتمع يعيش فى جاهلية جديدة فإن سيد قطب يهتم بأمر تكوين طليعة الجهاد أو الجيل القرآنى الجديد ووضع "المعالم" الهادية له؛ فالطليعة الجديدة لابد من أن تتجرد فى فترة التكوين من كل المؤثرات الجاهلية التى تعيش فيها وتعتزلها شعوريًا وتستعلى عليها، وأن ترجع إلى نبع القرآن الصافى لتستمد تصوراتها ومناهجها التى يجب أن تلتزمها لإنشاء المجتمع الإسلامى الجديد. ومن هنا نجد قطب يدعو أصحاب الدعوة إلى أن يقفوا قليلاً أمام القرآن المكى وظاهرة تصديه خلال ثلاثة عشر عامًا لتقرير عقيدة التوحيد أو(منهج لا إله إلا الله) ثم وقوفه عندها لا يتجاوزها إلى شيء من تفصيلات النظام وتشريعاته.

وكما أن الدين ربانى فإن منهجه كذلك، وهو المنهج الذى يجب أن يتبعوه، وأن يحذروا أن تلجئهم الجاهلية إلى تجاوزه إلى الحديث عن التشريعات مما يعنى أنه لا يدعو إلى تطبيق الشريعة فى المجتمعات المعاصرة التى يراها جاهلية، وأنه يدعو إلى إرجاء هذه الدعوة حتى يعتنق الناس العقيدة بمدلولها الحقيقى؛ فإذا اعتنقوها وافقوا الناموس الكونى ورضوا بشريعة الإسلام؛ لأنها شريعة كونية تتفق مع الناموس العام للكون.

وعندما تنتهى مرحلة تكوين الطليعة المؤمنة تبدأ مرحلة جديدة ذات وسائل متجددة، وهى مرحلة (الجهاد فى سبيل الله)؛ فكل فرد من أفراد الطليعة أو المجتمع الإسلامى الجديد يجاهد ضد رواسب الجاهلية فى نفسه وضد الجاهلية من حوله؛ "فالمعركة مستمرة والجهاد ماض إلى يوم القيامة" (ص١٣٠).

(٣)

والجهاد عند قطب هو الضبط التشريعى للعلاقات بين المجتمع المسلم (دار الإسلام) وسائر المجتمعات الجاهلية (دار الحرب). ويرى قطب أن الذى يدرك طبيعة الإسلام "يدرك معها حتمية الانطلاق الحركى للإسلام فى صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان"(ص ٧٢). ويرفض سيد قطب القول بالحرب الدفاعية، ويرى أن الإسلام دين توسعى، وأن من "يدرك طبيعة هذا الدين، وطبيعة منهجه لا يتصوره قابعًا داخل حدود إقليمية لا يحركه إلا خوف الاعتداء"(ص٨٥). ويرى أن الجهاد هو "الشأن الدائم لا الحالة العارضة".(ص ٨١)، وأنه "ضرورة للدعوة سواء أكان الوطن الإسلامى آمنًا أم مهددًا"(ص ٧٤). "والسبب أن المعركة بين المؤمنين وخصومهم "هى فى صميمها معركة عقيدة، وليست شيئًا آخر على الإطلاق"(ص ٢٠١).

ومن هنا يمكن التساؤل عن علاقة الإسلام والسلم ؟! وهل يمكن لجيران الدولة الإسلامية أن يعيشوا داخل حدود آمنة أو لا؟! فإذا كان الجهاد هجومى وشأن دائم؛ فكيف نفهم "وإن جنحوا" وكيف نفهم معاهدات الرسول والخلفاء الراشدين؟! ولكن أخطر ما فى هذا الكتاب أنه يعتبر مصر وغيرها من البلاد الإسلامية دار حرب؛ لأنه "لا دار إسلام إلا التى يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه" (ص ١٦١). ومن هنا كان من الطبيعى أن يعلن أتباعه الحرب على ما يرونه "مجتمعًا جاهليًا" منذ منتصف السبعينيات.

(ج) الجماعات والتنظيمات الإسلامية فى السبعينيات

(١)

لا ريب أن سيد قطب قد أحدث انقلابًا حادًا فى فكر جماعة الإخوان مما أدى إلى انشقاقات جديدة. وقد تزامن هذا التطور الداخلى فى حركة الإخوان والمنشقين عليها مع وفاة جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ وتولى أنور السادات السلطة.

ومنذ البداية واجه السادات أكبر تحد لشرعيته من الناصريين واليساريين، ولذلك أصبح هدفه القريب هو التخلص منهما معاً.

وبدأ السادات خطته بالقبض على رجال عبد الناصر والزج بهم فى السجون فيما عرف بثورة التصحيح فى ١٥ مايو ١٩٧١ ، ثم عزم على استخدام القوى الأصولية الإسلامية للتخلص من قوى اليسار المناوئة له والمتمثلة فى الناصريين والشيوعيين، وتمثلت خطته في أمرين رئيسيين : فمن ناحية بدأ يُظهر مسحة دينية ريفية كانت نتيجتها تغيير الدستور المصرى فى سبتمبر ١٩٧١ ، وجعل مادته الثانية تنص على أن "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع"(٥٣) .

ومن ناحية أخرى عمل على ضخ دماء جديدة فى شرايين الإخوان، بل عمد إلى تكوين جماعات أخرى؛ فعلى سبيل المثال أصدر تعليماته للواء عبد المنعم أمين " لكى يشيد حوالى ألف جمعية إسلامية بالجامعات والمصانع"(٥٤) وإلى محافظ أسيوط محمد عثمان إسماعيل ليقدم دعمه وحمايته للطلاب الأصوليين فى جامعة أسيوط(٥٥) .

أما بالنسبة إلى جماعة الإخوان فقد توصل إلى مصالحة معهم "ساهم الملك فيصل فى تدبيرها صيف عام ١٩٧١ .. ووعدها بالسماح لها بممارسة نشاط علنى"(٥٦) . وبسرعة أفرج السادات عن ١١٨ ممن كانوا لا يزالون فى المعتقلات، وسمح بعودة أغلب من كان منهم فى المنافى بعد إسقاط الأحكام عنهم، وأعاد الجنسية لمن سحبت منهم، وأعاد الكثيرين إلى وظائفهم، ووفر للبعض وظائف محترمة فى الجامعات والمؤسسات المهمة وسمح لهم بإعادة إصدار مجلة "الدعوة" عام ١٩٧٦ وأعطاهم وغيرهم هامشًا كبيرًا من حرية الحركة مما ساعدهم على إعادة ترتيب البيت من الداخل وممارسة نشاط شبه رسمى.

ومع وفاة حسن الهضيبى فى ١١ أغسطس من عام ١٩٧٣ وتولى عمر التلمسانى (١٩٠٤ – ١٩٨٦) مهمة الإرشاد بدأ فكر الإخوان التقليدى يستعيد نفوذه وقوته، وقد تزامن هذا مع بحث الآلاف عن الملاذ الآمن "فى ظروف الفوضى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التى بدأت تسود مصر، وكان الإسلام هو الملاذ الأخير لكل

هؤلاء الذين راحوا يبحثون جميعًا عن يقين مطلق يعتصمون به"(٥٧) ، ولعل أهم ما قام به التلمسانى هو إعادة تفعيل "التنظيم الدولى" لجماعة الإخوان المسلمين.

(٢)

ومع الوقت ظهرت فى الجامعة جماعتا "شباب الإسلام" و"الجماعة الدينية"، وكانت جماعة "شباب الإسلام" قوية لأنها مدعومة من النظام. أما "الجماعة الدينية" فهى وإن كانت قد أُنشئت عام ١٩٦٨ تحت إشراف بعض الدعاة الخارجين على الإخوان مثل محمد الغزالى وسيد سابق وحسن أيوب ، إلا أنها قد شهدت فورتها الكبرى مع بداية عهد السادات. وفى سنة ١٩٧٤ تم تغيير اسمها إلى "الجماعة الإسلامية" بعد محاضرة ختامية للمعسكر الدينى الشبابى الذى أُقيم بملاعب جامعة القاهرة، وألقاها الشيخ متولى الشعراوى بقاعة الاحتفالات الكبرى بالجامعة ، ووزع بيان قيام الجماعة بعد المحاضرة كل من عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح ومحمد حبيب وحلمى الجزار.

وسرعان ما شاركت فى الانتخابات الطلابية، وسيطرت على اتحادات الطلاب، وبدأت تستخدم ميزانية الاتحاد لأغراض الدعوة، وكان أهمها – إلى جانب المعسكرات الطلابية – إصدار سلسلة كتيبات إسلامية تحت عنوان "صوت الحق". وقد نشر فى هذه السلسلة كتابات سيد قطب وابن تيمية، وهما أهم المؤثرين فى تشكيل وعى وأفكار كوادر هذه الجماعة. هذا بالإضافة إلى مؤلفات حسن البنا وأبو الأعلى المودودى وعبد العزيز بن باز وسعيد رمضان البوطى، وأصبحت المدن الجامعية خلايا إسلامية نشطة للفصائل الإسلامية المختلفة، "وظهر النقاب لأول مرة فى الجامعة عام ١٩٧٦، واكتسح الحجاب فتيات الجامعة.. وأصبح "الظلال" مأدبة للتدارس والفهم"(٥٨) .

وسرعان ما طورت "الجماعة الإسلامية" من محتوى وأسلوب عملها ليكتسب أبعاداً سياسية رافضة لنظام حكم السادات؛ فرغم أنه رفع شعار "العلم والإيمان"، وأطلق على نفسه لقب "الرئيس المؤمن"، فإن رؤيته للإصلاح والتحديث كانت فى جوهرها محاولة لمحاكاة الغرب. وجاءت سياساته الرئيسية ترجمة عملية لهذه الرؤية

وأهمها: سياسة الانفتاح، والتحالف مع أمريكا" والتصالح مع إسرائيل. "ولما كان التيار الإسلامى السياسى بكل فصائله، هو فى جوهره تيار وطنى يرفض الهيمنة الأجنبية، ويعادى الصهيونية، ويمقت الفساد والاستغلال، وينادى بالجهاد لإقامة نظام إسلامى حقيقى؛ فقد كان الصدام بينه وبين السادات محتومًا"(٥٩) . ومن هنا بدأت الفصائل الأصولية المختلطة فى التميز بأن دخلت واحدة بعد الأخرى فى مواجهات رافضة، بعضها عنيف وبعضها الآخر سلمى. بدأ الصدام فى أبريل ١٩٧٤ بحادث الكلية الفنية العسكرية مع تنظيم "شباب محمد" أو حزب التحرير الإسلامى بقيادة شاب أردنى فلسطينى الأصل يدعى "صالح سرية"(٦٠)، ثم كانت مواجهات يوليو ١٩٧٧ الدموية مع "جماعة المسلمين" التى عرفت إعلاميًا بجماعة "التكفير والهجرة" بقيادة شكرى مصطفى(٦١) تابع سيد قطب الذى ذهب إلى أن المجتمع كله بحكامه ومحكوميه هو مجتمع جاهلى، ولابد من هجرته وتكوين الجيش المسلم القوى ثم العودة للمجتمع الجاهلى لاجتثاثه والقضاء عليه وإقامة دولة الإسلام، ولكن شكرى الذى أعطى لنفسه حق التشريع لجماعته سرعان ما قادها إلى التورط فى قتل وزير الأوقاف الشيخ محمد حسين الذهبى فى أول يوليه ١٩٧٧ ، ومن ثم كانت المواجهات – مع الدولة – التى انتهت بالقبض عليه وإعدامه ونهاية جماعته.

حتى ذلك الوقت كانت "الجماعة الإسلامية" ذات طابع إسلامى عام تهتم بالأنشطة الرياضية والمحاضرات الثقافية والدينية "فكان أعضاء هذه الجماعة متأثرين بأفكار مختلفة تعرفوا عليها من خلال محاضرات عامة. وكان من بينها أفكار الإخوان عبر التلمسانى وأفكار سلفية من خلال ناصر الدين الألبانى وأسامة عبد العظيم، وأفكار التبليغ عبر إبراهيم عزت، واتجاه الأزهر من خلال عبد الحليم محمود ومتولى الشعراوى، فضلاً عن أفكار علماء دين مستقلين مثل محمد الغزالى، ويوسف القرضاوى، وسيد سابق ، وصلاح أبو إسماعيل، وأحمد المحلاوى، ومحمود عيد ... وغيرهم"(٦٢) .

وقد ظل هذا النشاط تحت اسم "الجماعة الإسلامية" مستقلاً فى غالبيته عن بعضه داخل الجامعات المصرية وعن أى تيار إسلامى خارج الجامعات حتى عام ١٩٧٩ ، لكن الإخوان وكذلك المناخ السياسى خارج الجامعات ساهما بنصيب وافر فى انشقاق الجماعة الإسلامية. وقد ظهر داخل الجماعات الإسلامية بجامعات الصعيد تيار

مناهض لسياسة الإخوان وموقفهم المهادن من النظام، وقد تزعم كرم زهدى، وناجح إبراهيم، وعاصم عبد الماجد ، وأسامة حافظ ، وعلى الشريف هذا التيار المناهض الإخوان(٦٣) .

أما قادة الجماعة الإسلامية بجامعات القاهرة والإسكندرية وباقى جامعات الوجه البحرى مثل عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح وأبو العلا ماضى ومحمد حبيب وحلمى الجزار فقد انضم أغلبهم إلى الإخوان المسلمين مما تسبب فى انضمام آلاف الطلاب للإخوان، وبذلك استطاعت جماعة الإخوان أن تجدد حيويتها وتكون صف ثان من الكوادر الشبابية ذات التعليم العلمى. أما بالنسبة إلى المناخ السياسى خارج الجامعات فتمثل أولاً فى نجاح الثورة الإسلامية فى إيران واستقبال السادات للشاه فى يناير ١٩٧٩ ، حينئذ اندلع العنف بقيادة بعض الجماعات الإسلامية فى بعض مدن الصعيد خاصة أسيوط وخلال عمليات العنف نهبت بعض محلات المسيحيين(٦٤) . ومنذ هذا الوقت دأب السادات على تحذير الأصوليين وتكرار جملته الشهيرة "لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة" ونسى أنه المتورط الأول.

وتمثل ثانيًا فى توقيع السادات فى مارس ١٩٧٩ لاتفاقيات كامب ديفيد التى رفضها كل الأصوليين ، وفى أعقاب عودته من الولايات المتحدة بدأ السادات فى وضع العراقيل أمام الإسلاميين؛ فأوقف نشاط الاتحاد العام للطلاب، وأصبح من حق عمداء الكليات إيقاف أى قرار يتخذه اتحاد الطلاب، ولكن مثل هذه القرارات جاءت بعد فوات الأوان؛ فالجماعات كانت قد أسست بنية تحتية صلبة(٦٥) .

ومنذ انشقاق جناح الصعيد وانفراده بتسمية "الجماعة الإسلامية بالصعيد" ، وهو يسعى إلى أن يكون حركة جماهيرية على غرار الإخوان، ولكن أكثر فاعلية، وذلك بانتهاج سياسة العنف أو فكر الجهاد؛ لذا لم يقتصر نشاطها داخل الجامعات على الجوانب الاجتماعية والثقافية السابقة، "بل اتخذ هذا النشاط الطابع الصدامى حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التى كانت تقام بالجامعة، وسعت عن طريق العنف لتغيير أشكال السلوك الاجتماعى التى كانت تراها منافية لأفكارها عن الإسلام إضافة إلى اصطدامها بالطلبة المسيحيين؛ حيث أخذت منشوراتها طابعًا عدائيًا شديدًا

المسيحيين والكنيسة المصرية"[٦٦] ، كما أنها "بدأت توسع من نشاطها ليتجاوز حدود الجامعة، ويستقطب الكثير من الشباب، كما أنها بدأت تطرح قضية الصدام مع الحكم وإعلان الجهاد كطريق لإقامة الدولة الإسلامية"[٦٧] . وقد استخدمت كالإخوان المساجد كمراكز أيديولوجية لدعوتها.

(٣)

فى هذه الفترة من ١٩٧٧ ظهرت أول مجموعة لتنظيم "الجهاد" فى الإسكندرية من بقايا مجموعة الفنية العسكرية، وكان يرأسها شخص يدعى على إبراهيم سلامة، وقد انضم إليها أوائل عام ١٩٧٨، مهندس شاب يدعى محمد عبد السلام فرج[٦٨] إبان فترة عمله بمقر شركة "هايدلكو" بالإسكندرية، وبعد القبض على أعضاء المجموعة فى عام ١٩٧٩ وعدم كشف أمره، عين بإدارة جامعة القاهرة، وسرعان ما بدأ التفكير فى نهاية عام ١٩٨٠ فى إنشاء تنظيم جديد، وكانت الخطوة الأولى تأليفه لكتيب عن الجهاد أعطاه عنوان "الفريضة الغائبة"[٦٩] .

وكتيب "الفريضة الغائبة" تجميع سريع ومتعجل لأكثر الآراء راديكالية حول الجهاد، وذلك على ضوء من أفكار المودودى وسيد قطب. وإلى جانب ضعف أسلوبه فإن التكرار وعدم الترتيب من أهم مميزاته مما يدل على ضعف ملكات فرج الكتابية وعدم تعمقه، وظنى أنه لم يعن نفسه كثيراً بالتنسيق بل كان يرص المقتطفات التى تحمل آراء أصحابها حسب وقوعه عليها فى كتب بعض علماء السلف خاصة ابن تيمية فى "الفتاوى الكبرى"!.

والكتيب يدور حول فكرة "فقه الخروج" على الحاكم!. وهو يبدأ بمقدمة تقريرية لفرضية "الجهاد" الذى يعنى لديه القتال "أى المواجهة والدم"[٧٠] ، ثم يناقش بعض طرق التغيير التى يقترحها بعض العاملين فى الحقل الإسلامى للهروب من فرضية الجهاد مثل إقامة الجمعيات الخيرية أو الطاعة وكثرة العبادة أو إقامة حزب إسلامى أو الاجتهاد فى الدراسة والحصول على المناصب فى الحكم. وهو يرفض مثل هذه الطرق ويصفها بأنها أهواء لأنها من ناحية ناسخة لفريضة الجهاد، ومن ناحية أخرى تساهم

فى بناء دولة الكفر، بينما الهدف هو تحطيمها!. ثم يرد على العلماء الذين يقولون إن الجهاد فى الإسلام للدفاع فقط، وهنا يتابع سيد قطب، كالعادة دون الإشارة إلى ذلك، فيقول فى مباهاة: "والإسلام انتشر بالسيف، ولكن فى وجه أئمة الكفر الذين حجبوه عن البشر، وبعد ذلك لا يكره أحد.. فواجب على المسلمين أن يرفعوا السيوف فى وجوه القادة الذين يحجبون الحق ويظهرون الباطل ، وإلا لن يصل الحق إلى قلوب الناس"(٧١). وبعد إيراده عدة نصوص لابن تيمية عن معاصريه التتار أو المغول يرى فرج أن حكام المسلمين المعاصرين هم تتار العصر الحديث؛ فهم يحملون نفس صفات التتار التى سبق وأن وصفهم بها ابن تيمية، وأهمها أن أبواب الكفر التى خرجوا بها عن ملة الإسلام عديدة وشبيهة بنفس الأبواب التى خرج بها التتار قديماً، أخطرها قضية الحكم؛ فمن سوغ اتباع غير دين الإسلام فهو كافر وكفره، كما قال ابن تيمية، ككفر المرتدين. وهنا يرى فرج أن بعض حكام العصر فى ردة عن الإسلام وردتهم هى الأخطر؛ لأنها تحول دار الإسلام إلى دار كفر أى دار حرب.

وبالمقارنة مع شروط الدولة الإسلامية – كما وضعها الإمام أبو حنيفة – ينتهى فرج إلى أن الدار التى نعيش فيها ليست دار إسلام؛ لأن الأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر، وبالتالى فهى دار حرب، ومن ثم وجب قتال هؤلاء الحكام؛ فالجهاد عند فرج لا يتطلب قبل كل شىء تحرير القدس؛ لأن اليهود فى فلسطين هم العدو الأبعد، بينما حكام مصر هم العدو الأقرب، ووفقاً لأحكام القرآن يجب الهجوم على العدو الأقرب أولاً(٧٢)، وهذا تأويل لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار) (التوبة /١٢٣).. ومن هنا فإن الجهاد ضد الحكومة فريضة واجبة فوراً؛ لأنها الأولوية المقدمة على غيرها!.

وفى نهاية الكتيب اهتم فرج بتبيان عدة قضايا فقهية تتعلق بالجهاد مثل: القيادة، والبيعة، والإخلاص، وعقوبة ترك الجهاد ، وفقه الاغتيال فى الإسلام، وضرورة تنقية الصف، وهنا فقط ولأول مرة يذكر اسم كتاب (فى ظلال القرآن) دون ذكر لسيد قطب!.

وبعد تجميع هذه الآراء فى "الفريضة الغائبة" بدأ السعى لتنفيذ أفكاره فأخذ يتردد على المساجد القريبة من مسكنه ببولاق الدكرور فيلقى الخطب والدروس الدينية، ويحاول التعرف على المتبطلين والشباب صغير السن لتشكيل جماعة تعتنق فكر الجهاد فتعرف على طالب بكلية الزراعة يدعى طارق عبد الموجود الزمر الذى قدم فرج إلى ابن عمه وزوج أخته عبود عبد اللطيف الزمر(٧٣) . وفى هذه الأثناء تعرف فرج على خالد الإسلامبولى(٧٤) ثم على كرم زهدى(٧٥) فى المدينة الجامعية لجامعة القاهرة، وبعد عدة لقاءات ثنائية كان اللقاء الثلاثى بين فرج وزهدى وعبود الزمر، وفيه تم الاتفاق مبدئياً على العمل سوياً وتكوين "تنظيم الجهاد". وبعد الاتفاق انشغل عبود الزمر بوضع خطة لقلب نظام الحكم، بينما سافر كرم زهدى إلى أسيوط وعرض الأمر على قيادات الجماعة الإسلامية فى الصعيد فوافقوا جميعاً على الاشتراك فى تأسيس التنظيم الجديد.

واقترح كرم زهدى اسم الدكتور عمر عبد الرحمن(٧٦) أميراً عاماً ومفتياً للتنظيم الجديد، وكانت أول فتاوى الشيخ عمر بجواز قتال بعض النصارى والاستيلاء على أموالهم(٧٧) . وهنا بدأ التنظيم ممارسة فقه - أو نظرية - الاستحلال الذى تمثل فى تمويل التنظيم بالسطو على محلات الذهب الخاصة بالمسيحيين.

وفى فجر الثالث من سبتمبر ١٩٨١ وبداعى مواجهة أحداث الفتنة الطائفية(٧٨) وجه السادات ضربته الأخيرة فيما عرف بقرارات التحفظ على كل المناوئين فكرياً وسياسياً من كل الاتجاهات(٧٩) . ورغم أن أجهزة الأمن كانت تعمل بأقصى طاقتها، إلا أنها لم تتمكن من القبض على قيادات التنظيم التى لجأت إلى مخابئها المختلفة، ثم نجحت - كما هو معروف - فى اغتيال السادات فى ١٩٨١/١٠/٦ على يد خالد الإسلامبولى ومجموعته.

٣ - موقف دعاة المجتمع المدنى من الأصولية

بدأ عقد الثمانينيات بحادث اغتيال الرئيس أنور السادات. وفى أعقاب هذا الحادث وفى بداية عهد الرئيس مبارك تم اعتقال بقية قيادات الجماعات الأصولية وحوكموا مع قيادات الجهاد[٨٠] . وقد وضع حادث الأغتيال دعاة "المجتمع المدنى" بمختلف اتجاهاتهم على المحك؛ حيث وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام قوة متحفزة تعادى نظرتهم للتقدم والاستنارة والإبداع.

وبعد ذهاب الروع الذى خلفه حادث الاغتيال توالت كتب ودراسات المثقفين المصريين التى تحلل الظاهرة الأصولية، وتحاول التنبؤ باتجاهاتها والإشارة إلى مكامن خطورتها. ومما يجدر بالذكر أن أغلبية المثقفين من دعاة المجتمع المدنى قد اتسم موقفهم بالجدية فى مواجهة الحركات الأصولية المسلحة[٨١] ؛ حيث رفضوا منطلقات ودعاوى الأصوليين وحاولوا دحض أفكارهم.

ورغم أن "تنظيم الجهاد" قد انشق فى السجن مرة أخرى فإن الجماعات الأصولية الإسلامية كانت تحرز النصر بعد الآخر؛ فرغم أن الجماعة الأم (الإخوان) قد ظلت على خلافها مع النظام المصرى فى عهد الرئيس مبارك كما كانت فى عهد الرئيس السادات، إلا أنها حرصت على التزام المعارضة السلمية وتحاشى الصدام مع الحكومة والعمل من داخل النظام السياسى. ولذا فكرت الجماعة فى ممارسة النشاط الانتخابى وفى ضرورة أن يكون لها حزب سياسى[٨٢] . ولما كانت الظروف غير مناسبة تحالفت مع حزب الوفد فى انتخابات مايو ١٩٨٤، وفازت بثمانية مقاعد رغم أنها اشتركت فى دوائر المدن الكبرى فقط، وبذلك تمكن الإخوان وللمرة الأولى من المطالبة الرسمية بتطبيق الشريعة الإسلامية[٨٣] .

والمفارقة أن الأحزاب السياسية الأخرى سرعان ما اكتشفت أن هذه المطالبة تستخدم كشعار سياسى، وكانت النتيجة أنه "لم يبق حزب واحد بما فى ذلك حزب

التجمع اليسارى إلا ونادى بتطبيق الشريعة الإسلامية"[٨٤] . ولما كان خاصة المطالبين يعرفون أنه لا يوجد تحت مسمى "الشريعة الإسلامية" ما يمكن تسميته بالقانون الإسلامى العام، وإنما هى مدونات فقهية تختلف باختلاف المذاهب، بل ومن فقيه إلى آخر داخل المذهب الواحد، عاد الحديث مرة أخرى - كما كان فى أواخر عهد السادات - عن ضرورة "تقنين" الشريعة[٨٥] . ومؤدى الفعل "قنن" واضح الدلالة؛ فهو يعنى صب ما يوائم العصر من هذه المدونات الفقهية المتنوعة فى قوالب قانونية غربية.

(أ) فؤاد زكريا والدعوة لتطبيق الشريعة

(١)

وقد دفعت حمى المطالبة الجديدة بتطبيق الشريعة إلى استنفار العلمانيين المصريين وأبرزهم الدكتور فؤاد زكريا[٨٦] . وقد خاض فؤاد زكريا أول المنازلات فى مقالاته التى نشرتها جريدة الأهرام فى شهرى يوليو وأغسطس عام ١٩٨٥، والتى عاد ونشرها مع مقالات أخرى فى كتابه "الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة" (١٩٨٦). وقد ضمن هذا الكتاب الخطوط العريضة للهجوم المضاد على المشروع الإسلامى الأصولى[٨٧] .

وقد دعا فى هذه المقالات إلى ضرورة الحوار مع التيارات التى تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ فالشباب المتحمس لهذه الدعوة لم يطلع إلا على وجهة نظر الأصوليين الذين يؤكدون للجميع أنهم وحدهم الذين يملكون طريق الخلاص؛ فهؤلاء الشباب فى حاجة إلى سماع وجهات نظر مخالفة تفتح أمامهم آفاقًا جديدة للتفكير، وتخرجهم من سجن النصوص والاقتباسات، ثم دعا معارضى هذه الجماعات إلى عدم تجاهلها وضرورة ترك النفاق والتملق واتخاذ موقف جلى. وحذرهم من أن يتبنوا المنطق الخاص لهذه الجماعات؛ لأنه سيقود إلى نفس النتائج التى يقولون بها "فنظرتهم متكاملة تترابط عناصرها وأجزاؤها بإحكام، ولا سبيل إلى انتقادها بطريقة فعالة إلا بمناقشة المنطلقات الأولى والمقدمات الأساسية التى يبدءون منها" (ص١٢٥).

وكانت إحدى المقدمات الأساسية التي نقضها هي رفضه التوحيد بين الإسلام والجماعات؛ فهذا - كما قال - "توحيد باطل بين الجزء وبين الكل"(راجع ص ١٢٨).

(٢)

وقد استطاع بمساعدة "نظرية التأويل" أن ينقد أحد أهم منطلقات دعاة تطبيق الشريعة؛ فهؤلاء الدعاة يعللون ذلك بأن الشريعة آتية من عند الله، وهو لا يرفض ذلك، ولكنه يشير إلى أن "النص الإلهى لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يفسره البشر ويطبقونه، وفى عملية التفسير والتطبيق البشرى هذه، تتدخل كل أهواء البشر ومصالحهم" (ص ١٤٧).

فكل حكم يتولاه الإنسان حتى لو كان يرتكز على شريعة إلهية سيصبح بالضرورة بشريًا، "وهذا معناه أن الاختيار ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشرى يزعم أنه ناطق بلسان الوحى الإلهى، وحكم بشرى يعترف بأصله الإنسانى" (ص ١٤٩). والضمان فى الحالتين هو نوعية البشر الذين يقومون بالتطبيق، وقد أثبت لنا التاريخ أن الشريعة كانت مطية لكل ظالم فاسد. "فعلى أى أساس يأمل هؤلاء فى أن تكون التجربة التى يدعون إليها فى مصر هى وحدها التى ستنجح؟" (ص ١٧٤). وكان أهم ما أشار إليه هو عجز هذه الجماعات بسبب تقليديتها عن تقديم برامج وخطط محددة ومبتكرة لمواجهة الأزمات الاقتصادية والتنموية.

(٣)

كانت هذه المقالات بداية قوية لهذه الجبهة المدعومة؛ حيث قدمت الكثير من الأفكار الوجيهة التى أعطت دفعة قوية لدعاة المجتمع المدنى الذين أخذوا يطورونها ويعمقونها. وقد برز فى هذه الساحة كتاب عديدون أبرزهم فرج فودة ونصر حامد أبو زيد وجابر عصفور؛ فهؤلاء الكتاب الثلاثة، إلى جانب تلمذتهم على فؤاد زكريا، يمثلون اتجاهًا ونمطًا من التفكير لا يستبعد الدين ولا يعاديه، وإنما يركز على الفهم واستنباط

الجوهري "ومن هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشري حول الدين"(٨٨) . وسنضطر هنا إلى الاقتصار على عينة من أبرز نتاج هؤلاء الثلاثة، وقد راعينا في هذه العينة أن تمثل هذا الاتجاه النقدي وتناسب سياقها في هذه الدراسة.

(ب) فرج فودة والإرهاب

(١)

بينما كانت جماعة الإخوان تنتقل على المستويات السياسية(٨٩) والاقتصادية(٩٠) من نجاح إلى آخر كانت أعمال العنف التي تقوم بها الجماعات الأصولية الأخرى في تزايد؛ حيث أخذوا يحرقون محلات الفيديو، ويهدمون الأضرحة، ويعتدون على رجال الشرطة، وكذلك على الأقلية القبطية وكنائسها ومحلات الخمور والملاهي الليلية. وقد قامت بعض هذه الجماعات بمحاولات فاشلة لاغتيال عدد من المثقفين والوزراء خاصة وزراء الداخلية(٩١) . وفي هذه المرحلة كان فرج فودة(٩٢) أحد المنافحين الذين لا يخشون سطوة هذه الجماعات الأصولية.

بعد حصوله على الدكتوراه كان فرج فودة يعد نفسه للتعمق في شئون التنمية الزراعية، لكنه وجد نفسه بعد اغتيال السادات في عام ١٩٨١ ينصرف عن كل هذا إلى القراءة والدراسة والبحث ثم إلى الكتابة في مجال الإسلام المعاصر. كان يحارب على أكثر من جبهة، فهو يهاجم دعاة الأصولية ومن انقاد لها. ومن ناحية أخرى يهاجم الحكومة التي تتهاون مع هؤلاء الأصوليين. والغريب أنه كان على وعي كامل بخطورة مغامراته الفكرية. ورغم أنه كان لا يعبأ بتهديدات الأصوليين ويستهزئ بها إلا أنه كان يتألم لما يرمونه به من تهم الكفر والإلحاد. وقد أدخله ما كتبه ونشره في خضم معارك فكرية عنيفة وحادة انتهت كما نعرف بمصرعه عام ١٩٩٢

وقد تميز فرج فودة في هجومه على الأصوليين وحواراته معهم بقدرته على التفكير في اتجاه جديد وتقديم أفكار مغايرة وصياغة ذلك في أسلوب سهل ساخر لاذع

ويعشق مترادفات اللغة ويميل للقوالب القرآنية مما جعله يبرع فى صك المصطلحات المضادة لمصطلحات التيار الأصولى مستخدماً فى ذلك تنغيم الآيات القرآنية مما أعطى لغته قوة تضارع قوة اللغة الدينية التى برع كُتّاب الأصولية فى استخدامها. وقد اخترنا فى هذا السياق كتابه "الإرهاب" (١٩٨٨) كنموذج جيد لأسلوبه وطريقته فى التفكير.

(٢)

يدور كتاب "الإرهاب" حول مشكلة الإرهاب الدينى التى يعانى منها المجتمع المصرى وسبل الحل التى يقترحها المؤلف، وهو يدخل معركته من موقع المتحدى الذى لا يخاف من وضع اسمه على قائمة الموت لدى جماعة "الناجون من النار"، التى أطلق عليها اسم "الساعون إلى النار"، ويرى أن هذا منطقى لأنه يفضل الموت على العيش تحت حكم الأغبياء الذين يرون أن ركوب الناقة خير من ركوب السيارة، والذين يذهبون لقضاء الحاجة فى الخلاء وفى يد كل منهم حجر وبوصلة، الحجر للاستنجاء والبوصلة لضبط المؤخرة فى عكس اتجاه القبلة !.

وهو يقسم التيار الإسلامى إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية: تيار ثورى عنيف (الجهاد والتكفير)، وتيار ثروى (شركات توظيف الأموال)، وتيار أصبح تقليدياً بعد ظهور التيارين الأولين (الإخوان). وهو يرى أن التيار الأول أكثر خطراً، والثانى أكثر نجاحاً، والثالث أكثر تأثيراً. ورغم أن لكل تيار خصائصه وأساليبه إلا أنهم يعملون لهدف واحد؛ فالتناقضات بينها يمكن القفز عليها وتأجيلها إلى بعد تحقيق الهدف، وهو يرى أن سبب تنامى الإرهاب هو هذا التعدد والتنوع، بينما القلب واحد والقصد واحد.

ثم يعرض لأسباب نمو ظاهرة الإرهاب منذ منتصف السبعينيات، ويرى أنها تتلخص فى ثلاثة أسباب رئيسية هى : تهاون الدولة وسوء الفهم وعجز المنطق وأخيراً سبب قانونى إعلامى؛ فعن التهاون يرى فودة ألا علاقة للتعذيب فى السجون الناصرية بموجة الإرهاب التى تعيشها مصر منذ منتصف السبعينيات. ويرى أن الإرهاب كامن فى دعوة الإخوان، والدليل على ذلك إرهابهم فى الأربعينيات الذى انتهى بسبب حزم عبد الناصر.

ومن هنا فإن تنامى ظاهرة الإرهاب الدينى كما يرى فودة ترجع إلى تهاون الدولة فى مواجهة الإرهابيين. وأما عن سوء الفهم فيرى فرج فودة أن الإرهابيين يتميزون بغياب المنهج وعجز المنطق وسوء الفهم؛ فهم يلجأون للعنف لأنهم غير قادرين على الحوار، وأن ما يطرحونه تصورات محدودة متواضعة؛ فليس لهم منهج ولا برنامج سياسى وإذا طولبوا بذلك يلجأون إلى عبارات فضفاضة مطاطة أو يقولون إن منهجهم هو القرآن والسنة، ولكن القرآن لا ينطق بلسان، والأمر أمر من يفسره، وقد قاتل الصحابة بعضهم بعضًا بالقرآن.

وعن السبب القانونى الإعلامى فيرى فودة أن أعضاء الجماعات الذين يُقدمون - بعدم مبالاة - على قتل الآخرين يفعلون ذلك لاعتقادهم أن الجنة فى انتظارهم إن ماتوا وإن عاشوا؛ فالمحامون يدافعون عنهم والصحافة تدق لهم الطبول والوزراء والقضاة يخافون مصير أسلافهم، ثم يخص الصحافة بهجومه؛ فهى تقوم بعملية فرز للإرهاب؛ فهناك إرهاب مشروع وآخر غير مشروع مع أن كله إرهاب. وهنا يخص جريدة الشعب بهجومه، ويتهمها بأنها تشارك فى ترويج الإشاعات المدروسة التى تستهدف تخدير الرأى العام حتى لا يستنكر العمليات الإرهابية.

(٣)

وهو يرى أن سبل مواجهة الإرهاب كثيرة ومتعددة، وكلها تستهدف تفعيل موقف الشعب وجذب أعضاء الجماعات إلى ساحة الحوار من خلال الديمقراطية، وهو يقترح ست وسائل لعلاج ظاهرة الإرهاب : ثلاث على المدى القصير ومثلها على المدى الطويل؛ فوسائل العلاج على المدى القصير فى يد الدولة، ويمكن البدء بها فورًا وهى : الديمقراطية وسيادة القانون والإعلام، وهو يرفض استمرار سياسة تمرير الديمقراطية من أعلى بالقدر الذى تراه السلطة ملائمًا، ويدعو إلى الديمقراطية الكاملة وإلغاء القوانين الاستثنائية وإقرار حق الجميع فى تكوين أحزابهم المستقلة وإصدار صحفهم بلا قيد، ثم يتحدث طويلاً عن ضياع هيبة القانون، ويرى أننا وجدنا الإرهاب يوم افتقدنا سلطة القانون، وإننا لن نقضى عليه حتى نسترجعها. ويرى أن الإعلام المصرى فى حاجة لوقفة ومراجعة؛ فالخط الإعلامى الحالى يستهدف تهيئة الرأى العام لقبول تحويل مصر إلى دولة دينية؛

فالصحافة القومية تنتهج خطًا معاكسًا لسياسة الدولة بل ومهددًا لوجودها، والتلفزيون يزيد من برامجه الدينية مما يدل على أن قادته يرون أن الإسلام هو الحل. ولو تم تصحيح مسار الإعلام لانتقلنا نقلة هائلة على طريق التقدم.

أما وسائل العلاج على المدى الطويل فتحتاج إلى تكاتف الدولة والشعب وهى : التعليم، والمشكلة الاقتصادية، والوحدة الوطنية؛ فلابد من مراجعة برامج التعليم الحالية؛ لأنها أحد أسباب ظهور جيل يستنكف استعمال العقل. أما المشكلة الاقتصادية فهى ولا ريب من الأسباب الرئيسية لمشكلة الإرهاب خاصة فى الأحياء العشوائية والريف المطحون بالمشاكل وتدنى مستوى الخدمات؛ فكلما زادت الأزمة أضيف إلى حساب الإرهاب رصيد جديد. أما الوحدة الوطنية فنقطة حساسة لابد وأن تتدارس فى هدوء وعمق مع إيجاد الحلول والقوانين التى تحسن النظرة إلى حرية العقائد حتى لا ينجح الإرهاب فى تهديد تاريخ طويل من الوحدة والتوحد.

وبسبب سوء الفهم وعجز المنطق كان الرد بالرصاص على هذه الأفكار؛ ففى عام ١٩٩٢ وبعد صدور كتابه "نكون أو لا نكون" اشترك فرج فودة فى ندوة بمعرض الكتاب صدر على إثرها فتوى أهدرت دمه، وتم تنفيذها فى الثامن من يونيه من نفس العام.

(ج) نصر حامد أبو زيد والخطاب الدينى

(١)

نصر حامد أبو زيد[٩٣] ينتمى إلى التيار النقدى العقلانى، الذى وصفه بأنه "يتمسك بأنبل ما فى التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى فى نفس الوقت بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعى علمى بدلالة النصوص الدينية"[٩٤] . ورغم أن المنهج النظرى لأبى زيد فى حالة تطور دائم، حيث لا يكف – فى قراءته النقدية للإنجازات التراثية – عن الإفادة الدائمة من المناهج الحديثة خاصة تلك التى تتصل بعلوم تحليل الخطاب، إلا أنه يعتمد منذ البداية على مدخل نظرى يعتمد أساسًا على "نظرية التأويل"

وتطوراتها الحديثة والمعاصرة؛ حيث يرى أنها "نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا فى النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل فى إعادة النظر فى تراثنا الدينى حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر – من خلال ظروفه – للنص القرآنى. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآنى، ونرى دلالة تعدد التفسيرات – فى النص الدينى والنص الأدبى معًا – على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادعاء الموضوعية الذى يدعيه"[٩٥] . هذا المدخل النظرى أدى إلى نتيجتين أساسيتين – سبق وأن أشار إليهما فؤاد زكريا وفرج فودة – وهما :

١ – التمييز بين الدين والفكر الدينى "فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيًا، فى حين أن الفكر الدينى هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعى أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر.. بل ومن بيئة إلى بيئة.. ومن مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة"[٩٦] .

٢ – عدم التفريق بين "المعتدل" و"المتطرف" فى الخطاب الدينى؛ فالفارق بينهما فى الدرجة لا فى النوع "والباحث لا يجد تغايرًا أو اختلافًا، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات، بينهما"[٩٧]؛ فكلاهما –على سبيل المثال– يعتمد "التكفير" وسيلة لنفى الخصم فكريًا عند المعتدلين، ولتصفيته جسديًا عند المتطرفين[٩٨] .

(٢)

من هاتين النتيجتين ينطلق الدكتور أبو زيد ليبدأ مرحلة الاشتباك الفكرى مع الخطاب الدينى السائد والمسيطر سياسيًا وإعلاميًا، ويمثل كتابه "نقد الخطاب الدينى" (١٩٩٠) أحد أفضل نماذجه فى هذا المنحى. وأهم ما يميز هذا الكتاب أنه يحتوى بوضوح على المنطلق الفكرى الرئيسى لأبى زيد، وهو فى الوقت ذاته من أكثر كتبه قربًا من القارئ العادى، أولاً بسبب وضوح وسهولة أسلوبه، وثانيًا أنه يهتم بتحليل ظواهر وحالات راهنة ملموسة. ومن هنا كانت شهرة هذا الكتاب وخطورته التى لم يحتملها الأصوليون ولا علماء الدين الرسميون.

وبداية يقرر أبو زيد إحدى المقولات الأساسية التى يبنى عليه التيار الأصولى خطابه الدينى؛ حيث يعترف بأهمية الدين بوصفه عنصراً جوهرياً فى أى مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول مفهوم هذا الدين أو بمعنى أدق حول الاستخدام النفعى للدين من قبل الأصوليين لأغراض سياسية واقتصادية.

ويحاول أبو زيد التدليل على هذا الاستخدام النفعى من خلال تحليله لآليات الخطاب الدينى المعاصر ومنطلقاته، وهو يتوقف أولاً عند خمس آليات متداخلة يعتبرها أهم الآليات التى تحكم مجمل خطاب الدينى وتسيطر عليه؛ فهو يوحد بين الدين والفكر الدينى، وهو يقدم تعميماته الخطابية بيقين وحسم على أنها الإسلام، وأنها الحقيقة دون غيرها، ومن ثم فالخلاف حولها كفر أو جهل فى أحسن الأحوال، وهو يرد الظواهر المختلفة إلى مبدأ واحد أو علة أولى مما يعنى جبرية شاملة تقود ولا ريب إلى القول بالحاكمية الإلهية (ص٨١). وهو يعتمد على سلطة "السلف" بعد تحويل أقوالهم (وهى نصوص ثانوية) إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة (ص ٨٥). وهو يهدر البعد التاريخى ويتجاهله، ويتجلى ذلك فى تجاهله لجدلية العلاقة بين الإسلام وواقع المجتمع الجاهلى وقت نزول الوحى، وينتهى الأمر بالعزل بينهما مع أن الإسلام والوحى واقعة تاريخية.

أما المنطلقات الفكرية للخطاب الدينى المعاصر فأهمها اثنان : الحاكمية والنص؛ فالخطاب الدينى المعاصر يرى أن "الألوهية" هى محور العقيدة الإسلامية، وأن أولى خصائص الألوهية هى ما يطلقون عليه "الحاكمية"، ومؤداها أن خالق البشر له حق التشريع ووضع المناهج لهم، ومن زعم لنفسه هذا الحق فقد ادعى الألوهية، ولكن هذه "الحاكمية" لا تستغنى عن البشر؛ فهى تعتمد اعتماداً كلياً على الاحتكام للنصوص الدينية، وهى – كما سبق وأشار فؤاد زكريا وفرج فودة – لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالتها، وإنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام على "وطبقاً للخطاب الدينى فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة هى السلطة التى يمثلها رجال الدين، أى أن الحاكمية الإلهية تنتهى فى الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا فى النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الأيديولوجية"(ص٩٧). ومعنى

هذا أن تكريس مفهوم "الحاكمية" سيؤدى بالإضافة إلى إهدار دور العقل إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفًا؛ لأن مثل هذا النظام سيعتمد – فى سبيل تثبيت شرعيته – على احتكار حق الفهم والتأويل، أما مخالفوهم فسيوصمون بالكفر والإلحاد "ويصبح المفهوم – الحاكمية – بذلك سلاحًا خطيرًا يفقد البشر أية قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله؛ لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله"(ص١١٧).

أما عن النص فيشير أبو زيد إلى أن الخطاب الدينى لا يتوقف "ليبذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسى لكل منطلقاته وآلياته" وهو النص؛ فالخطاب الدينى المعاصر يتعمد تجاهل إشكالية النص الدينى، ومن أهم الجوانب التى يتم تجاهلها مفهوم التراث للنص؛ فحين يقول العلماء "لا اجتهاد فيما فيه نص" فإنهم يعنون شيئًا آخر غير ما يعنيه الخطاب الدينى المعاصر؛ فقد كانوا حين يشيرون إلى "النص" فإنما كانوا يعنون به جزءًا ضئيلاً من الوحى، وهو ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوى. "إذا كان هذا هو مفهوم النص فى التراث، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا، فإن الخطاب الدينى حين يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص" يقوم فى الحقيقة بعملية خداع أيديولوجى ماكرة؛ لأنه لا يعنى بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلى النادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خاضع للخلاف والاجتهاد فى تاريخ الثقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخدعة ومداها. إن الخطاب الدينى المعاصر لا يكتفى بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة "النص"، بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفى الاجتهاد، مفسحًا المجال لنفى التعدد وتثبيت الواقع طبقًا لما يطرحه هو من آراء واجتهادات"(ص١٢٥/١٢٦).

ويهتم أبو زيد – على نحو خاص – بطرح إشكاليات "قراءة النصوص الدينية" محاولاً من خلال دراسته الاستكشافية لأنماط الدلالة أن يؤصل لوعى علمى بدلالة هذه النصوص. وبداية يتبنى أبوزيد القول ببشرية النصوص الدينية، ويرى أن هذه

النصوص ليست فى التحليل الأخير سوى نصوص لغوية تم إنتاجها طبقًا لقوانين بنية ثقافية محددة؛ فإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية فهى بالضرورة نصوص تاريخية؛ أى أنها ترتبط ولا شك بواقعها اللغوى الثقافى مما يجعلها دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها. ومن هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافى مرجع التفسير والتأويل. وبما أن اللغة ليست ثابتة فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها فى الغالب من الحقيقة إلى المجاز. وعدم التفريق بين ما هو تاريخى وما هو دائم مستمر فى دلالة النصوص يؤدى إلى كثير من العثرات والمتاهات(٩٩) .

(٣)

وكما سبق فى أحد الهوامش فإن المفارقة المدهشة أن ما عرف فيما بعد بقضية الدكتور أبو زيد كان شاهداً على صحة هذا الاستنتاجات التى توصل إليها أبو زيد فى كتابه هذا؛ ففى ١٩٩٢/٥/٩ تقدم أبو زيد بإنتاجه العلمى - الذى تمثل فى كتابيه "نقد الخطاب الدينى" و "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وبعض الأبحاث العلمية المتفرقة - للترقية إلى درجة الأستاذية فى الدراسات اللغوية والإسلامية. وفى ١٩٩٣/٣/١٨ رفضت الجامعة - بناءً على تقرير سلبى من عبد الصبور شاهين - ترقيته إلى هذه الدرجة. وقد كان من الممكن أن يكون الأمر عادياً، وأن يمر مرور الكرام لولا أن شاهين اتهم أبى زيد فى تقريره بأن أبحاثه "كلام أشبه بالإلحاد"، وأنها تدل على "خلل فى الاعتقاد". وقد تفاعلت القضية داخل الجامعة وخارجها؛ حيث أخذ كل جانب يسرب ما يخصه من الأوراق والتقارير الأكاديمية إلى الصحافة ووكالات الأنباء طالبين الدعم من الكُتّاب الذين يرون أنهم سيساندونهم. وبذلك تفجرت القضية الجامعية فى الشارع المصرى الذى فوجئ بالأمر، وبدأ الكثير ممن يدعون بالكُتّاب التنويريين يشنون الحملات الصحفية ضد الجامعة وضد عبد الصبور شاهين وتأييداً لأبى زيد. ومن جانب آخر بدأ الكُتّاب الأصوليون وخطباء المساجد يشنون الهجمات على أبى زيد ومؤيديه، ويعلنون التأييد لشاهين الذى استغل فى ١٩٩٣/٤/٢ منبر جامع عمرو بن العاص لمواصلة الحرب.

وكان أن فتح لطفى الخولى صفحة الحوار القومى فى صحيفة الأهرام بدءاً من ١٩٩٣/٤/٧ للدفاع عن حرية الفكر والبحث العلمى ممثلة فى قضية أبى زيد، وبذلك أصبحت حرباً بين كُتّاب الصحف وخطباء المساجد. وفى ٢٥ أبريل ١٩٩٣ أصدرت دار المختار الإسلامى بالقاهرة كتيبًا صغيراً لإسماعيل سالم تحت عنوان "نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين". وقد طالب فى نهايته كل مسلم أن يتخذ ضد أبى زيد عدة إجراءات أهمها: رفع دعوى أو المشاركة فى إقامتها لإيقافه عن التدريس فى الجامعة. دعوة تلاميذه وجيرانه إلى اعتزاله اجتماعيًا، ثم والأخطر لزوجته ألا تعاشره لأنه فى حكم المرتد، ولأنها "إن عاشرته بعد معرفة الحكم فهو زنا تعاقب عليه عقوبة الزانى المحصن"(١٠٠) .

وفى ١٠ يونيه ١٩٩٣ قام أحد المحامين برفع دعوى قضائية للتفريق بين أبى زيد وزوجته على أساس أنه مرتد كما يتبين من كتبه. وفور أن رفعت دعوى التفريق تقدم عدد كبير من المحامين للدفاع عن أبى زيد وزوجته، وبذلك دخلت قضية الترقية منعطفاً خطيراً لم يكن يحسب حسابه. والعجيب فى الأمر أن الحكومة لم تحرك ساكنًا حيث تركت الفريقين يتشاجران وهى تتفرج، وكأن الأمر يحدث فى بلد آخر. والأعجب أن رافع قضية التفريق صرح أنه لا يعرف زوجة أبى زيد، ولكن لم يكن أمامه غير ذلك من وسيلة لكى يثبت "قانونا وبحكم قضائى ارتداد د. نصر لكى يمنعوه من التدريس فى الجامعة"(١٠١) .

واستمر السجال قرابة عامين حتى صدر الحكم بالتفريق فى ١٤ يونيه ١٩٩٥ . "وسرعان ما دخلت الجماعات الإسلامية اللعبة، وأرسلوا خطابات التهديد بالقتل إلى د. أبى زيد إذا لم يغادر مصر إلى أية دولة غير إسلامية مؤكدين أنهم لن يردوا إلا بالآلى"(١٠٢) . ولم يبق أمام أبى زيد وزوجته إلا مغادرة مصر فسافر مع زوجته فى أغسطس ١٩٩٥ إلى إسبانيا لبضعة أشهر ومنها إلى ليدن بهولندا حيث يعيش ويعمل بجامعتها كأستاذ زائر.

(د) جابر عصفور والدعوة إلى تنوير جديد

(١)

أما جابر عصفور[١٠٣] فهو نموذج للأكاديمى المكافح "الذى يحركه وعى ضدى، وتوتر معرفى لا تهدأ رغبته فى البحث عن أفق مغاير واعد"؛ فهو لا يكتفى بأن يقبع داخل أسوار الجامعة ليعلم طلابه أسس ومناهج النقد الأدبى ونظريات المعرفة الحديثة، بل يقتحم المجتمع داعيًا إلى ضرورة التحديث والتنوير فى مواجهة التقليد والإظلام، وذلك بتقديم صياغة متجددة للمبادئ والأنظمة التى يجب أن تحكم المجتمع المدنى. صياغة يهدف منها إلى أربعة أهداف ضرورية، وهى الانتقال بالمجتمع "من الضرورة إلى الحرية ومن التخلف إلى التقدم ومن الظلم إلى العدل ومن الإظلام إلى الاستنارة"[١٠٤]. وهذه الأهداف هى صياغة جديدة للقيم الأربعة التى أكدها طه حسين فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" (١٩٣٩) وهى : قيمة الحرية وقيمة التقدم وقيمة العدل وقيمة العقل[١٠٥].

من هذا المنطلق كان جابر عصفور فى السنوات الأخيرة قائدًا لكتيبة التنويريين؛ حيث اهتم – على نحو خاص – بالعرض المفصل لانتصارات التنوير المصرى فى القرنين الماضيين مع عدم إغفال هزائمه المتتابعة، لكنه تميز عن رفيقيه السابقين باهتمامه بالجانب الإبداعى إلى الجوانب الأخرى. ومن أهم إسهاماته فى هذا المجال مقالته "إسلام النفط والحداثة" (١٩٩٠) وكتابه "التنوير يواجه الإظلام" (١٩٩٣) ومقالاته الأسبوعية التى ينشرها فى جريدة الحياة اللندنية تحت عنوان "هوامش للكتابة".

(٢)

فى "إسلام النفط والحداثة" يفرق بداية بين "الإسلام" من حيث هو نص أول وبين تجلياته المعاصرة فى منطقة شبه الجزيرة العربية، وقد أطلق على هذه التجليات مصطلح "البترو إسلام" الذى صكه فؤاد زكريا[١٠٦]، وذلك بعد ترجمته بإسلام النفط. وباستخدام ما توصل إليه أدونيس (على أحمد سعيد) فى كتابه "الثابت والمتحول"[١٠٧] يساجل جابر عصفور دعاة إسلام النفط حول موقفهم من الحداثة.

فإسلام النفط يعيد إنتاج النص الأول لصالحه الخاص، وذلك "بواسطة مجموعة من التأويلات المترابطة التى تشكل فى النهاية نسقًا من الوعى، يغطى مختلف جوانب السلوك والاعتقاد"(١٠٨) . هذا النسق الذى تمثله بنية الإسلام النفطى تحتاج إلى دراسات متعددة، متأنية تكشف عن عناصره التكوينية، وعلاقاته التوليدية على كل المستويات السلوكية. وفى هذا السياق يأتى بحث جابر عصفور الذى يهدف فيه إلى دراسة الآلية والكيفية التي يستجيب بها هذا الإسلام النفطى إلى الحداثة وما يترتب على هذه الآلية من أحكام وفتاوى تحريمية. وقبل أن يبدأ جابر عصفور فى تحليله يضطر - كفؤاد زكريا ونصر حامد أبو زيد - إلى الاحتراز مشيراً إلى أن نقده إنما هو لأحد النصوص البشرية الثانوية وليس نقداً أو تحليلاً لخطاب النص الأول بأى حال.

ويعد هذا الاحتراز يشير جابر عصفور إلى أن هذا النسق الذى تمثله بنية الإسلام النفطى له علامات سلوكية وقواعد عقدية. أما العلامات السلوكية فتتمثل فى "الحجاب واللحية والجلباب القصير وتوقف العمل فى مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات ومنع الاختلاط وتحويل أداء الشعائر إلى غاية شكلية فارغة من المضمون السلوكى والأخلاقى"(١٠٩) . أما القواعد العقدية للإسلام النفطى فتتمثل فى ثلاثية النقل والاتباع والتقليد.

فإسلام النفط يعتمد على "النقل" الذى يمثل نقيض ما يمكن أن يلعبه "العقل"؛ فهو يكرر الأصوات السابقة فى التراث النقلى تلك التى ظلت معاديةً للحداثة طوال عصور التراث، وهو على علاقة خاصة بفكر الحنابلة الذى تمثله كتابات ابن تيمية وابن الجوزى، وهى كتابات لها علاقة مركزية بمؤسسة المذهب الوهابى أهم المذاهب النقلية فى منطقة الجزيرة العربية. وإسلام النفط يعتمد على "الاتباع" الذى يرادف الحفاظ على الأصل ويناقض "الابتداع" ويعاديه دفاعًا عن الشريعة كما يفهمها؛ فإسلام النفط يجد فى المأثور من النصوص الثانوية ما يدعمه ويبرره. نصوص تقرن التقليد بسلامة الدين، وتجعل من إعمال العقل بدعة مآلها الضلالة فالنار. أما "التقليد" فهو يعنى "جبراً" يناقض "حرية الاختيار".

هذه الاتباعية النقلية التقليدية تجد تبريراتها فى بعض المقولات النقلية التى تؤول حديثًا مثل "خير القرون قرنى، ثم الذين يلونهم وثم الذين يلونهم" بأن التاريخ يسير فى حركة دائرية هابطة بسبب الابتعاد عن الأصل، ومن ثم لا نجاة إلا بالعودة إلى الأصل اتباعًا وتقليدًا؛ فمن فعل هذا كان من "الفرقة الناجية" التى انفردت بالمعرفة وامتلكت اليقين دون سواها.

وبعد أن يستعرض جابر عصفور مفهومه للإسلام النفطى يتساءل عن طبيعة استجابة هذا النوع من الإسلام للحداثة. ويجيب ببساطة أن الصدام بينهما واقع لا محالة؛ لأن خطاب الحداثة يمثل نقيضًا صارمًا لكل ما ينطوى عليه خطاب إسلام النفط من دلالات؛ "فالحداثة تعنى الإبداع الذى هو نقيض الاتباع، والعقل الذى هو نقيض النقل، وهى تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعى السياسى لا تتشكل إلا انطلاقًا من حرية الفرد وقدرته على الاختيار"(١١٠)، ولأن الحداثة تمثل منهجًا شموليًا مناقضًا لمنهج إسلام النفط الشمولى أيضًا؛ فإن الصدام - كما سبق - واقع بينهما لا محالة، وهذا ما لاحت بشائره منذ مطلع السبعينيات حيث تحول رفض إسلام النفط للحداثة إلى حرب قمعية وسائلها الخطبة والحفل والكاسيت والملصقات والمنشورات.

ومما يزعج جابر عصفور أن محاولة قمع الحداثة ودعاتها تخطت حدود الدولة النفطية الخليجية؛ فإسلام النفط كان - إلى ما قبل العام السابع والستين - يلعب دور النقيض الذى يقوم بدور الدفاع فى مواجهة خطاب الحداثة، ولكن "النكسة" وما نتج عنها (من انكسار المشروعات الفكرية القومية - الإنسانية الكبرى، وما أعقب ذلك من تغييرات اقتصادية موازية للردة القومية والعلمانية تمثلت فيما فرضه تفجر الثورة النفطية من تغيرات فى سوق العمالة والهجرة) "قد تركا المجال خاليًا أمام إسلام النفط، لينتقل من منطق التبرير الدفاعى لأوضاع خليجية، أو قطرية، إلى الاندفاع بدعوته إلى الأقطار التى كانت تصادره، وطرح مشروع بديل يعد بتقديم ما عجزت مشاريعها السابقة (القومية/الإنسانية) عن صنعه"(١١١).

(٣)

ويرى جابر عصفور أن رفض الحداثة من جانب إسلام النفط قد تحول إلى حرب قمعية خصوصاً للحداثة الأدبية بوجه خاص بوصفها طليعة الحداثة. ومن هنا يلاحظ جابر عصفور في كتابه "التنوير يواجه الإظلام" أنه "ومنذ السبعينات أخذت السهام والحراب تنهال على طه حسين "رمز الاستنارة والتنوير" من عشرات المقالات، وما لا يقل عن عشرة كتب"[١١٢] تصور طه حسين كرمز مشوه "للعقلانية المبتدعة، والتنوير الذي أصبح محكوماً عليه بالتكفير وعلى أهله بالزندقة والعمالة للصليبيين من الفرنجة، فتهبط كفة طه حسين "في ميزان الإسلام" الذي صار يمسك به من يرمي كل ما يمثله طه حسين بكل ألوان التهم والنقائص"[١١٣]. ومنذ الثمانينيات أخذت هذه الكتب تستبدل بطه حسين تلامذته، وبفكره فكر شيعته. ويحدث للحداثة ما حدث لطه حسين؛ حيث يسيطر على هذه الكتب[١١٤] ولع التكفير لقائمة طويلة من الحداثيين تكاد تحوي مبدعي الأمة العربية ومفكريها.

ولأن إسلام النفط يطرح نفسه كمشروع بديل فإنه يحاول أن يضفي على نفسه صفة الشمول بقواعده التي تنظم الدين والدنيا، ومن ثم أخذنا نسمع عن أسلمة العلوم والآداب، وواكب كتب التكفير كتب أخرى تتحدث عن "الأدب الإسلامي" ونظريته على نحو ما يفعل آخرون بالطب الإسلامي، وعلم النفس الإسلامي.. "وعادة يفتعل أصحاب هذه الكتب من أعداء الإسلام وخصومه من يزعمون محاربته، ويولعون بتكفير المبدعين والمفكرين، تملقاً لمجموعات المثقفين التقليديين في هذه البلاد من ناحية، واستمالة لقلوب أولي الأمر ممن يسعدهم تشجيع الدفاع عن الإسلام من ناحية ثانية فيزداد الهجوم بقدر حجم المكاسب"[١١٥] .

ولأن جابر عصفور كاتب سيال القلم فإنه يكرر كثيراً من أفكاره، ولكنه – ومع كل تكرار – يشذب هذه الأفكار ويهذبها ويزيد وينقص وفقاً للسياق؛ لذا نجده كثيراً ما يعود لأفكاره ومنطلقاته الأساسية في مقالات "هوامش للكتابة"؛ ففي حديثه عن تماثل الأصولية الماركسية/القومية مع الأصولية الإسلامية أشار إلى ما ألمح إليه في كتابات سابقة عن تماثل الأصوليات في وحدة الطابع وآليات التشكل التي تفضي إلى القمع، ثم انتقل سريعاً إلى أحد أهم تجليات هذه المماثلة، وهي سعي كل منهما إلى

استبدال الأيديولوجية بالعلم ومحاولة تأصيل هوية فكرية نقية؛ لذا وجدنا أن الأصولية الماركسية قد حاولت فى الاتحاد السوفيتى تأسيس علم ماركسى وأدب ماركسى، وهذا ما حاولته فى صيغتها العربية؛ حيث رفعت إبان سطوة المشروع القومى فى الخمسينيات والستينيات شعار "نحو إبداع عربى"، ولذلك "تصاعد الحديث عن نظرية عربية للنقد الأدبى فى موازاة الحديث عن الاشتراكية العربية لا التطبيق العربى للاشتراكية"(١١٦) .

نفس المماثلة نجدها لدى دعاة إسلام النفط الذى تصاعدت دعوته كما سبق فى العقود الثلاثة الأخيرة، ومن هنا يأتى -كما سبق أيضًا- فهمنا لسيل الكتب التى تؤكد إيمانها بوجود أو ضرورة وجود علم نفس إسلامى وعلم اجتماع إسلامى، وتؤكد وجود نظرية إسلامية خالصة فى الأدب ونقده. مثل هذه الأصولية تحاول "إلباس الأدبى أو الفنى ثوب الدينى الذى ليس نقيضًا له بالضرورة ، ونفى استقلال النقد الأدبى أو الفنى بموضوعه ومنهجه ، وتحويل الناقد إلى تابع مذعن للناطق باسم الفرقة الناجية ، والنقد إلى اتباع خالص لتعاليم هذه الفرقة. وأخيراً إشاعة الوهم بوجود نظرية نقدية أو أدبية دينية تناقض نظرية أو نظريات أخرى فى صراع تخييلى مفروض على الأديان ممن يتأولونها بما يحقق مصالحهم البشرية وأهدافهم السياسية"(١١٧) ، وبذلك تتحول الأصولية إلى نزعة قمعية خالصة تعوق الإبداع باسم العقيدة الدينية.

تعليق ختامى

الثلاثة (فودة وأبو زيد وعصفور) -كما نرى- ينتمون إلى ما يمكن تسميته بتيار النقد العلمانى العريض؛ ففى حين أن فرج فودة ذو خلفية علمية فإن كل من نصر أبى زيد وجابر عصفور خلفيتهما ماركسية. وقد اتسمت مواقف الثلاثة بالفاعلية فى التصدى لظاهرة الأصولية. وقد انطلق الثلاثة من الرفض لمنطلقات الأصوليين كمدخل لمحاولة دحض دعاويهم. واتفقوا جميعًا على عدم التفريق بين المعتدل والمتطرف فى الساحة الأصولية؛ فالمنطلقات واحدة والأهداف كذلك وإن اختلفت الأساليب فهو اختلاف سطحى. وقد أشار الثلاثة إلى الانتقائية فى تعامل التيار الأصولى مع التراث؛ فالأصوليون يتعمدون تجاهل الجانب العقلى المستنير فى التراث مما يمثل موقفًا نفعيًا "أيديولوجيًا"؛ حيث يستبعد منه العقلى المستنير ليكرس الرجعى المتخلف.

ورغم هذا الاتفاق فإن بينهم اختلافات فردية متوقعة؛ ففى حين ركز فرج فودة على رصد جوانب العنف والإرهاب الفكرى فى ممارسات التيارات الأصولية ومساجلة أعلامها اهتم كل من أبى زيد وعصفور برصد وتحليل الآليات المستخدمة من قبل الأصوليين وبمحاولة تكوين وعى نقدى ضـدى بهذه الأسس النظرية للتيار الأصولى، ثم وبسبب التخصص الأكاديمى اهتما برصد بعض الآليات الأصولية فى التعامل مع الفنون، ومما ساعدهما على ذلك إلمام كل منهما بالنظريات النقدية والأدبية المعاصرة.

ومما يلاحظ أن أبا زيد وعصفوراً قد تأثرا على وجه الخصوص بنتاج إدوارد سعيد النقدى وخاصة كتابه المعروف "العالم، النص، الناقد" (١٩٨٣)؛ فإدوارد سعيد يؤكد فى هذا الكتاب نقطتين مهمتين لفهم كل من أبى زيد وعصفور : أولهما ضرورة الوعى النقدى لكل مجتمع مدنى. وثانيهما أن سعيداً كناقد علمانى/دنيوى يهتم

بالتفرقة بين النقد الدنيوى ونقيضه الدينى من حيث تعاملهما مع النصوص؛ فالنقد الدينى ينزع إلى تقديس النصوص، بينما النقد الدنيوى - كما يتضح من اسمه - يرى أن النصوص دنيوية وحدث اجتماعى تاريخى لها سياقاتها وظروفها التى تفسرها وتجعل قراءتها ممكنة[١١٨] . فالنقد الدنيوى - وهذا ما يكرره كل منهما - مناوئ بطبعه وبحكم تكوينه؛ لذا فهو لا يقع أسيراً لسلطة النصوص، وإنما يحاول أن ينتج وعياً ومعرفة نقدية بهذه النصوص[١١٩] . والنقد الدنيوى يعمل فى قلب المجتمع المدنى ولصالحه وهو يشجع الحياة ويرى نفسه ضد كل أشكال الظلم والطغيان[١٢٠] . فالنقد الدنيوى غير ثابت أو متجمد، وإنما هو نسبى متحول يقوم على المساءلة والتشكيك. وبما أن أبا زيد وعصفوراً ناقدان دنيويان فإنهما يتابعان سعيداً فى توجيه سهامهما إلى أصحاب النقد الأصولى، الذين يدعون إلى أسلمة العلوم والفنون؛ فمثل هذه الدعوة سوف تؤدى إلى سيطرة الأصوليين على كل المجالات.

الهوامش

(١) قارن رودلف بيترز: الجهاد في الإسلام قديمًا وحديثًا. القاهرة ١٩٩٦، ص٢٠٢

(٢) على سبيل المثال: فؤاد زكريا (١٩٨٦) وفرج فودة (١٩٨٥ ، ١٩٨٨ ، ١٩٩٢) وحسن حنفى (١٩٨٩) وأدونيس (١٩٩٠) وغالي شكرى (١٩٩٠) ونصر أبو زيد (١٩٩٢) وهالة مصطفى (١٩٩٢) .

(٣) على سبيل المثال: فى الإنجليزية ريتشارد ميتشل (١٩٦٩) وجون أسبسيتو (١٩٨٤، ١٩٩٢، ١٩٩٧) ، وفى الفرنسية أوليفيه كاريه (١٩٨٣) وجيليز كيل (١٩٨٥ ، ١٩٩١) ، وفى الألمانية سيجرون كافيرير (١٩٧٢) وأودو شتاينباخ (١٩٨٧ ، ١٩٩٠) وهنة لوكة (١٩٩٣) وأندرياس ماير (١٩٩٤) و فرانز كوجيلمن (١٩٩٤) والترجمة الألمانية لمارتن مارتى وسكوت أبلى (١٩٩٦) .

(٤) راجع على سبيل المثال :

Sagiv, David: Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993, London 1995

(٥) راجع على سبيل المثال: محمد حسن عبد الله (١٩٧٢) وجورج طرابيشى (١٩٧٣) ورجاء عيد (١٩٨٩) وغالي شكرى (١٩٩٥) ... وغيرهم .

(٦) ميخائيل باختين : الخطاب الروائي. ت. محمد برادة. دار الفكر، القاهرة – باريس ١٩٨٧، ص١٦٣-

(٧) إبراهيم البيومى غانم: الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية، أمة برس ، القاهرة ط١ ١٩٩٤، ص١٣-

(٨) Kogelmann, Franz : Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sadat (1970-1981), Berlin 1994. S. 6.

(٩) مصطلح "السلفية" أو "السلفية الجديدة" يستخدم أحيانًا للإشارة إلى حركة الإصلاح الدينى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأحيانًا للإشارة إلى مجمل الظاهرة منذ نشأتها وحتى الآن، ولكنه بهذا المعنى مصطلح نادر الاستخدام. راجع :

Ende, W. : Salafiyya, in: The Encyclopoedia of Islam, Brill 1995 8/907.

(١٠) ورغم أن مصطلحات من قبيل " التطرف أو العنف أو التشدد الإسلامى " مرفوضة من حركات الظاهرة إلا أنها من أكثر المصطلحات انتشارًا، وذلك بسبب اقتران حركات الظاهرة بالعنف من أجل الاستيلاء على الحكم. وبالطبع فإن أيًا من أصحاب الظاهرة لن ينكر أن هناك متطرفين و متشددين فى إطار الظاهرة. وأيضًا فإن أى راصد أو مراقب من غير أصحاب الظاهرة لن يدعى أن التطرف أو التشدد يشمل الظاهرة جميعها أو يقتصر عليها دون غيرها!.

(١١) Marty, Martin & Appleby, Scott : Herausforderung Fundamentalismus. Frankfurt / M 1996, S. 151.

(١٢) يذكر Riesebrodt أن المصطلح بدأ استعماله فيما يخص الإسلام بعد الثورة الإسلامية فى إيران (١٩٧٩) وذلك من قبل Humphreysعام ١٩٧٩ فى كتابه (Islam and Political Values in Saudia Arabia, Egypt and Syria) وذلك بعد أن لاحظ أن أصحاب الظاهرة من المسلمين (شيعة وسنة) يتسمون تقريباً بنفس السمات التى ميزت الأصوليين البروتستانت. راجع :

Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990, S. 17F.

(١٣) Die Brockhausartikel-Enzyklopädie 1996 Bd. 8 S. 46/47. Meyer, Thomas (Herg.): Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne. Hamburg 191 S. 16F.

(١٤) راجع على سبيل المثال (Dekmejian 1985) و (Meyer 1991) و (Lücke 1993) و (Marty 1996) .

(١٥) لذا نجد أن معجم "المورد" يعرفها بأنها اسم " لحركة عدوانية محافظة فى الكنائس الإنجيلية فى الولايات ازدهرت فى العقد الذى تلا الحرب العالمية (الأولى). وتتمثل عقيدتها – المحافظة القائمة على الخوارق – فى مبادئها القائلة بعصمة الكتاب المقدس والولادة العذرية للمسيح ومعجزة موته تكفيراً عن خطايا البشر، وبعثه الجسدى ، وصدق كل المعجزات الواردة فى الإنجيل.وكانت تلك الحركة موجهة ضد العناصر التحررية (الليبرالية) فى الكنائس، وضد ما فى الحضارة الأمريكية من اهتمامات علمانية وعلمية بحتة"(راجع قاموس المورد ط١ ١٩٨٧ ص٣٧٣). وكذلك يرى مراد وهبة أن الأصولية كمصطلح أصبح ينسحب على كل حركة تدور على المبادئ الآتية: "رفض إعمال العقل فى النص الدينى أى رفض التأويل ، رفض التطور ومعاداة الحداثة خاصة النظريات العلمانية وعلى الأخص الداروينية ، تأسيس المجتمع على العقيدة على نحو ما تحدده كل أصولية " (راجع د. مراد وهبه: مدخل إلى التنوير ١٩٩٤، ص٨١).

(١٦) النسبة فى العربية تكون عادة إلى المفرد لا إلى الجمع، والمفرد هنا هو "أصل"، ومن ثم وجب أن تكون النسبة " الأصليين ".

(١٧) راجع أقوال مأمون الهضيبى وسليم العوا وعصام العريان ومنتصر الزيات فى جريدة الأحرار المصرية فى ١٩٩٤/١٠/٢٦ ص١١ .

(١٨) طارق البشرى : تعقيبات على ملف الإسلام السياسى وظاهرة العنف ، جريدة الأحرار المصرية فى ١٩٩٤/١٠/١٩ ص١١ .

(١٩) Kienyler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus, München 1996 S. 17.

(٢٠) Marty. & Appleby: Herausforderung Fundamentalismus. S. 10.

(٢١) Schulze, R. : Gibt es eine islamische Moderne? in: Hafez, K. (Hrsg.): Der Islam und der Westen Frankfurt./M 1997 S.35.

(٢٢) راجع أنور عبد الملك: نهضة مصر ، تكون الفكر والأيديولوجية فى نهضة مصر الوطنية. الهيئة المصرية العامة ١٩٨٣، ص ٣٩٥ .

(٢٣) حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) ولد بمدينة المحمودية بالبحيرة فى دلتا مصر، التحق فى الثامنة بمدرسة الرشاد الدينية بالمحمودية وانضم إلى الطريقة "الحصافية"، وفى عام ١٩٢٣ إلتحق بمدرسة دار العلوم،

وفى عام ١٩٢٤ انتقلت أسرته للعيش فى القاهرة. ساهم فى إصدار مجلة "الفتح" و إنشاء "جمعية الشبان المسلمين" وكان أحد أعضائها. وفى يونيه ١٩٢٧ حصل على دبلوم دار العلوم وعين مدرسًا فى مدرسة الإسماعيلية الابتدائية الأميرية فسافر إليها يوم الاثنين ١٩ سبتمبر ,١٩٢٧ ويذكر البنا فى مذكرات الدعوة والداعية ، (ص٦٢) أنه سافر إلى الإسماعيلية بعد أن ملأته الرغبة فى سرعة العمل لتحقيق الفكرة التى ملأت عليه نفسه ، وهى "فكرة الدعوة إلى الرجوع إلى تعاليم الإسلام ، والتنفير من هذا التفكير الغربى الأعمى ، ومن مفاسد قشور المدنية الغربية"، وسيظل هذين الأمرين هدفا كل جماعة إسلامية فيما بعد.

(٢٤) Esposito, John: Islam and Politics. Syracuse University Press 1991 S. 132F.

(٢٥) حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية ، ص١٤١ .

(٢٦) وبعد موت محمد عبده أخذ رشيد رضا يلعب دوراً مزدوجًا ومؤثراً؛ فمن ناحية أخذ يعيد نشر تراث الأفغانى وعبده فى مجلة "المنار" ثم جمعه عام ١٩٣١ فى كتاب ضخم من بعنوان "تاريخ الأستاذ الأمام الشيخ محمد عبده". وهذا الكتاب بأجزائه الثلاثة مرجع أساسى لكل من يريد دراسة حياة الرجلين وتراثهما. ومن ناحية أخرى أخذ يقوى أواصر العلاقة مع الوهابيين الذين وجدوا فيه خير عون لنشر أفكارهم فى مصر. وقد قام بذلك عبر مدرسة الدعوة والإرشاد التى أسسها وافتتاحها فى جزيرة الروضة بالقاهرة فى ,١٩١٢ وكذلك عبر مجلة (المنار) ومطبعتها التى نشرت كتب محمد بن عبد الوهاب عام ١٩٢٧ تحت عنوان " مجموعة التوحيد النجدية ". (راجع مقدمة د. على شلش لأعمال الأفغانى المجهولة ، لندن ١٩٧٧ ص ,٨ وكذلك د. محمد أبو الأسعاد: الإخوان المسلمون والسعودية ، جريدة الأهالى المصرية ع ٧٤٥ فى ١٩٩٥/١٢/٢، ص ١٠) .

(٢٧) قارن بميتشل ، ص ٢ وراجع أيضًا :

Kapferer, Siegrun: Die Muslibruderschaft. Heidelberg 1972, S. 136.

(٢٨) مجلة المنار س٣٥ ع٥ غرة جمادى الآخر سنة ١٣٥٨ الموافق ١٨ يوليو سنة ١٩٣٩ (وراجع مذكرات الدعوة والداعية ، ص٢٥٥).

(٢٩) حسن البنا: رسالة المؤتمر الخامس فى "مجموعة رسائل الأمام الشهيد حسن البنا. دار النشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢٣٨ .

(٣٠) محمود عبد الحليم: الإخوان المسلمون ، أحداث صنعت التاريخ. دار الدعوة بالإسكندرية ١٩٨١ ٢٥٨/١ .

(٣١) خالد محمد خالد : قصتى مع الحياة، دار أخبار اليوم، القاهرة ١٩٩٣، ص٢٨٠ .

(٣٢) حسين حمودة : أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون، ص٣٦/٣٧ .

(٣٣) إسحاق موسى الحسينى : الإخوان المسلمون .. بيروت ١٩٥٦، ص ٣١ .

(٣٤) راجع مجلة "الإخوان المسلمون" س٣ ع٤ فى ٣١ يناير ١٩٤٥، ص١١ .

(٣٥) خالد محمد خالد : قصتى مع الحياة ، دار أخبار اليوم – القاهرة ١٩٩٣، ص٢٨٢ .

(٣٦) أوليفييه كاريه: فى ظلال القرآن ، رؤية إستشراقية فرنسية ، ترجمة محمد رضا عجاج، الزهراء للإعلام العربى ١٩٩٣، ص ١٢/١١ .

(٣٧) راجع أحمد عادل كمال : النقط فوق الحروف، الإخوان المسلمون والنظام الخاص ص، ١٢٧/١٢٨ .

(٣٨) على سبيل المثال اغتيال أحمد بك الخازندار فى ٢٢ مارس ١٩٤٨ بسبب أحكامه القاسية على شباب الإخوان الذين ألقوا القنابل على المعسكرات البريطانية.

(٣٩) وذلك أثناء حرب فلسطين والغارات الإسرائيلية على القاهرة فى الفترة ما بين ٢٠ يونيه وحتى ٢٢ نوفمبر عام ١٩٤٨ .

(٤٠) راجع ميتشل : الإخوان المسلمون ت. عبد السلام رضوان – مكتبة مدبولي– القاهرة ١٩٨٨، ص١٠٩ .

(٤١) راجع ميتشل : الإخوان المسلمون، ص١١٢/١١٤ .

(٤٢) سيد قطب (١٩٠٦–١٩٦٦) من مواليد قرية "موشا" بأسيوط فى ٩ أكتوبر ١٩٠٦ . تخرج فى دار العلوم عام ١٩٣٣ ، وعمل مدرساً بوزارة المعارف. اشتهر فى بداية حياته الفكرية والأدبية كناقد أدبى متميز ومع بداية الحرب العالمية الثانية بدأ يهتم بالجانب الفنى من القرآن. ومع نهاية الحرب اهتم إلى جانب ذلك بتحليل الأوضاع السياسية والاجتماعية. فى نهاية الأربعينيات سافر فى بعثة تربوية إلى الولايات المتحدة. وإبان إقامته فى أمريكا صدر كتابه "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" (أبريل ١٩٤٩). وبعد عودته فى أغسطس ١٩٥٠ بدأت اتصالاته بالإخوان.

(٤٣) راجع سليمان فياض : نبلاء وأوباش ، القاهرة ١٩٩٦، ص ٧٧ وما بعدها.

(٤٤) راجع صلاح الدين الخالدى : سيد قطب... ص ٣٦٧ وما بعدها.

(٤٥) راجع أوليفييه كاريه : السابق، ص ٢٩ .

(٤٦) من هذه الكتب "هذا الدين" (١٩٦٢) و"المستقبل لهذا الدين" ، "الإسلام ومشكلات الحضارة" ، "خصائص التصور" (١٩٦٤).

(٤٧) راجع سيد قطب : لماذا أعدمونى ؟ لندن ١٩٨٥، ص ٩٣ .

(٤٨) سامى جوهر : الموتى يتكلمون ، المكتب المصرى الحديث بالقاهرة ١٩٧٧، ص٧٣/٧٧ .

(٤٩) سامى جوهر: السابق، ص ١٩٧ .

(٥٠) أشار فى المقدمة إلى أنها: "طبيعة المنهج القرآنى" و" التصور الإسلامى والثقافة" و " الجهاد فى سبيل الله" و "نشأة المجتمع المسلم" ، وهذا الأخير كان بمثابة التعليق على تفسيره لسورة البروج ، ولكن تم رفضه من قبل رقيب النظام الشيخ محمد الغزالى !!.

(٥١) Haddad, Yvonne Y.: Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival. In: Esposito, John (Hrsg.): Voices of Rosurgent Islam, New York 1983, S. 85.

(٥٢) مما يذكر فى هذا السياق أن الندوى التقى سيد قطب لأول مرة فى بيته بحلوان فى فبراير ١٩٥١، وكانت النتيجة أن كتب سيد قطب مقدمته المهمة لكتاب الندوى الذى صدر فى نهاية أغسطس من نفس العام. وقد أبدى قطب فى مقدمته إعجابه بفهم الندوى الجديد لمصطلح "الجاهلية" القديم، وهو نفس المفهوم الذى يستخدمه سيد فى "معالم فى الطريق" !.

(٥٣) راجع دستور جمهورية مصر العربية ، المطابع الأميرية ، ١٩٩٩ ط٩، ص١ .

(٥٤) دليب هيرو : الأصولية الإسلامية ، الهيئة المصرية بالقاهرة ١٩٩٧، ص١٣٢ .

(٥٥) راجع عبد الرحيم على : الجامعات الإسلامية فى أسيوط ، جريدة الأهالى القاهرية فى ١٩٩٢/١٠/٦، ص ١١ .

(٥٦) حسين أحمد أمين : الاجتهاد فى الإسلام حق هو أم واجب؟ ، الهيئة – القاهرة ١٩٩٣، ص٤٢ .

(٥٧) محمد حسنين هيكل : خريف الغضب. القاهرة ١٩٨٨ ، ص٢٣٠ .

(٥٨) كمال حبيب : الحركة الإسلامية المعاصرة.. رؤية من الداخل ، مجلة المنار الجديد القاهرية ع١ يناير ١٩٩٨، ص٣٨ .

(٥٩) سعد الدين إبراهيم ، مقدمة كتاب : تنظيم الجهاد. لنعمة الله جنينة، القاهرة ١٩٨٨ ، ص١٢/١٣ .

(٦٠) صالح سرية من مواليد قرية جزيم قرب حيفا ، عام ١٩٣٣ انضم مبكراً إلى حزب التحرير الإسلامى الذى أنشأه تقى الدين النبهانى عام ١٩٥١ على مبدأ الانقلاب؛ لذا طورد فى الأردن والعراق ومن ثم وصل إلى مصر عام ١٩٧١ . (راجع جليز كيب ل: النبى والفرعون ، ١٩٨٨، ص ٤٨/٤٩) .

(٦١) شكرى مصطفى (١٩٤٢–١٩٧٨) من مواليد قرية "أبو الخرس" إحدى قرى مركز أبو تيج بمحافظة أسيوط تم اعتقاله فى ١١ أغسطس ١٩٦٥ لمجرد شبهة الانتماء إلى تنظيم سيد قطب وبعد التعذيب الشديد لمدة تسعة أشهر فى السجن الحربى اكتشفت براءته، لكن لم يفرج عنه بل نقل إلى "معتقل أبو زعبل"، وهناك تعرف على الإخوان، وبعد أن عرف تاريخهم أصابته حالة من الصمت وإيثار الوحدة والاستغراق فى العبادة. وفى ٢٧ مايو ١٩٦٧ رفض مع آخرين التوقيع على بيان بتأييد عبد الناصر لأنه كافر. وسرعان ما نقلوا إلى الزنازين الانفرادية وما أن خرجوا منها بعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ حتى أعلنوا تكفير الحاكم والمحكومين. (راجع صلاح عيسى : صناعة الإرهاب على الطريقة المصرية ، جريدة الوفد فى ١٩٩٢/٧/٢٣، ص١٢) .

(٦٢) طلعت رميح : الوسط والإخوان ، مركز يافا للدراسات والأبحاث – القاهرة ١٩٩٧، ص١٤٢ .

(٦٣) لا ريب أن ظهور مثل هذا التيار داخل الجماعة الإسلامية فى الصعيد لا يأتى من فراغ وهنا لابد من تكرار القل عن دور محافظ أسيوط؛ فبمعاونته سافر كثير من الطلاب الإسلاميين بجامعة أسيوط لأداء العمرة على نفقة الحكومة السعودية ، وعادوا بالأموال والمطبوعات. ولا يخفى على أحد أن أثرياء السعودية ونظامها الوهابى هما مصدر التمويل الأساسى للأصوليين المصريين. أما الثورة الإيرانية فمثلت مصدر إلهام جدير بالاحتذاء للاستيلاء على السلطة على عكس خبرة الإخوان السلبية التى جعلتهم فى نظر هؤلاء حركة غير قادرة على الاستجابة لتطلعاتهم. (راجع كمال حبيب : السابق، ص ٤١) .

(٦٤) راجع هيكل : السابق، ص ٢٨٠ .

(٦٥) راجع كيبل : النبى والفرعون، ص ١٤٨/١٤٩ .

(٦٦) هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر، القاهرة ١٩٩٢، ص١٥٩ .

(٦٧) قارن صالح الوردانى : الحركة الإسلامية فى مصر ، رؤية واقعية لمرحلة السبعينات ، ط١ ، القاهرة ١٩٨٦، ص١٣٨ .

(٦٨) ولد محمد عبد السلام فرج بالدلنجات بمحافظة البحيرة عام ١٩٥٤ ، وكان والده عضواً بالإخوان وسجن أكثر من مرة. تلقى فرج تعليماً علمانياً حيث تخرج فى كلية الهندسة عام ١٩٧٦ .

(٦٩) راجع أقوال المتهمين فى تحقيقات قضية تنظيم الجهاد ، فى كتاب نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد ملحق رقم (١) و (٢) ، ص١٤٧ .

(٧٠) محمد عبد السلام فرج : الفريضة الغائبة ، فى كتاب نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد ، ص ٢٥١ .

(٧١) محمد عبد السلام فرج : السابق ص ٢٤٧ وقارن ذلك بكتاب سيد قطب "معالم فى الطريق" خاصة فصل الجهاد ، دار الشروق ١٩٩٣ ، ص ٦٢-٩١ .

(٧٢) محمد عبد السلام فرج : السابق ملحق رقم (٢) ، ص ٢٤٦ .

(٧٣) ولد عبود عبد اللطيف الزمر فى قرية "ناهيا" بالجيزة فى ١٩ أغسطس ١٩٤٧ ، التحق بالكلية الحربية عام ١٩٦٥ ، وتخرج فيها عام ١٩٦٧ ثم عمل فى المخابرات الحربية ، واشترك فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ ورقى بميدان الحرب إلى رتبة نقيب، وهو حاصل على فرق عسكرية عديدة أكسبته خبرات متنوعة؛ لذا كان لانضمامه دوره الحاسم في نمو وتطور كفاءات التنظيم.

(٧٤) خالد الإسلامبولى من مواليد مدينة ملوى جنوب المنيا فى ١٤ نوفمبر ١٩٥٨ .

(٧٥) ولد كرم محمد زهدى بالمنيا عام ١٩٥٤ ، وكان آنذاك طالبًا بمعهد الدراسات التعاونية بالمنيا .

(٧٦) ولد عمر عبد الرحمن فى عام ١٩٣٨ بقرية الجمالية مركز المنزلة بمحافظة الدقهلية. فقد بصره بعد عشرة أشهر من ولادته. تخرج فى كلية أصول الدين بالقاهرة عام ١٩٦٥ . فعين كإمام لمسجد قرية فيدمين بالفيوم. ونال درجة الماجستير فى أغسطس ١٩٦٧ وعين مدرسًا مساعدًا بالكلية. وعندما مات عبد الناصر رفض أن يصلى عليه صلاة الغائب لأنه كافر ومنع الذين حاولوا فقبض عليه وسجن ثمانية أشهر. وفى عام ١٩٧٣ حصل على درجة الدكتوراه ثم عمل فى جامعة أسيوط حتى عام ١٩٧٧ وكان له دور حاسم فى إنشاء واستقلال الجماعة الإسلامية بالصعيد، ثم عمل فى كلية البنات بجامعة الرياض حتى عام١٩٨٠ ثم عاد إلى مصر. (راجع محمود فوزى: عمر عبد الرحمن ، الشيخ الأمريكى القادم ، القاهرة ١٩٩٥).

(٧٧) راجع د. حسن حنفى : الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١) ج٦ : الأصولية الإسلامية مدبولى القاهرة ١٩٨٩، ص ٨٧ .

(٧٨) وقعت فى حى الزاوية الحمراء بالقاهرة فى يونيه ١٩٨١ بسبب محاولة "غير قانونية" لبناء كنيسة (راجع هيكل ، ص ٣٨١).

(٧٩) ألقت السلطات القبض على ثلاثة آلاف من قيادات ورموز التيارات السياسية والفكرية والدينية بمن فيهم عمر التلمسانى و بتطهير بين أساتذة الجامعة وضباط الجيش ممن تحوم حولهم الشكوك. كما قامت بضم أربعين ألفًا من المساجد الأهلية لوزارة الأوقاف، وتم عزل بابا الأقباط وحددت إقامته فى دير وادى النطرون وصودرت تراخيص صحف ومجلات المعارضة خاصة مجلة الدعوة التى واصل إصدارها المركز الإسلامى فى فيينا الذى يشرف عليه الإخوان !. ويذكر دليب هيرو أن هذه القرارات صدرت بعد أن حذر مناحم بيجن من أن إسرائيل لن تحترم التزامها الوارد فى اتفاقية كامب ديفيد والخاص بجلائها عن شبه جزيرة سيناء فى أبريل ١٩٨٢ إذا استمر الانتقاد للاتفاقية فى مصر فى حرية كاملة وبدون أى ردع. (راجع دليب هيرو: السابق ، ص١٤٣/١٤٤).

(٨٠) استمرت المحاكمات ثلاث سنوات كاملة صدرت بعدها أحكام الإعدام لكل من محمد عبد السلام فرج وخالد الإسلامبولي وحسين عباس وعطا طايل وعبد الحميد عبد السلام. أما عبود الزمر فقد حكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة. وبينما برئ الشيخ عمر عبد الرحمن لعدم توافر الأدلة حكم بالأشغال الشاقة المؤبدة على معظم قيادات الجماعة الإسلامية كرم زهدي ، وناجح إبراهيم، وعاصم عبد الماجد، وعلي الشريف، وعصام دربالة.

(٨١) راجع نيفيد سجيف: الأصولية والمثقفون في مصر ١٩٧٢-١٩٩٢ ، لندن ١٩٩٥ ، ص ١٤٧ .

(٨٢) راجع محمد حامد أبو النصر: افتتاحية مجلة لواء الإسلام ع ٤ في ١٩٨٨/٧/١٥ ، ص ٢ .

(٨٣) كثيراً ما طالب الإخوان بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ فعلى سبيل المثال عندما عادت مجلة "الدعوة" للصدور عام ١٩٧٦ رفعت المجلة منذ أول أعدادها " شعار المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وقالت إن المادة الثانية في الدستور (المصري) تقطع الطريق على المترددين (راجع د. عبد العاطي محمد: الحركات الإسلامية وقضايا التحول الديمقراطي ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص ١٨٥).

(٨٤) غالي شكري : أقنعة الإرهاب ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ٦٦ .

(٨٥) بعد أن وافق مجلس الشعب في ٣٠ إبريل ١٩٨٠ على اعتبار "مبادئ" الشريعة الإسلامية المصدر "الرئيسي" – وليس الوحيد – للتشريع بدأت عملية "تقنين" الشريعة التي أشرف عليها رئيس المجلس آنذاك د. صوفي أبو طالب ، وانتهت لجنة التقنين من عملها في يونيه ١٩٨٢، ولكن سرعان ما ذهب صوفي وحل د. رفعت المحجوب محله فتوقف كل شيء.

(٨٦) فؤاد زكريا من مواليد مدينة بور سعيد في عام ١٩٢٧ . حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة عين شمس عام ١٩٥٦ . عمل في الولايات المتحدة وفي الكويت. ومن أهم أعماله إلى جانب "الحقيقة والوهم" كتابه "الصحوة الإسلامية في ميزان العقل".

(٨٧) كان هذا الكتاب على درجة من الأهمية والخطورة دفعت الأصوليين لأن يمطروا الكاتب بوابل من الردود كان أبرزها لمحمد الغزالي وفهمي هويدي الذي أشار في أهرام ١٩٨٦/٩/٢ إلى أن هناك تنظيمات علمانية متطرفة وينبغي أن تدان، كما أدينت تنظيمات أصولية متطرفة ويوسف القرضاوي الذي ألف كتاباً كاملاً حمل عنوان ندوته مع فؤاد زكريا "الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه "(١٩٨٧).

(٨٨) نصر حامد أبو زيد : الإسلام بين الفهم العلمي والاستخدام النفعي ، جريدة الأهرام القاهرية في ١٩٩٢/٨/٤ ، ص١٤ .

(٨٩) في عام ١٩٨٦ حاول الإخوان مرة أخرى تكوين حزب سياسي جديد تحت اسم "حزب الشريعة"، ولكنهم فشلوا للمرة الثانية. ولكن سرعان ما أظهرت جنازة عمر التلمساني في نفس العام ما يتمتع به الإخوان من شعبية. وفي انتخابات إبريل ١٩٨٧ تحالفت الجماعة مع حزبي الأحرار والعمل الاشتراكي. وهذه المرة رفع الإخوان شعار "الإسلام هو الحل" وضرورة تطبيق الشريعة وإن بشكل تدريجي – وهذا موقف جديد – كمدخل لحل جميع المشاكل. وكانت النتيجة أن فازوا بخمسة وثلاثين مقعداً من مجموع ستين مقعداً للتحالف هذا بالإضافة إلى خمسة مقاعد للإخوان المستقلين. وقد كان هذا على حساب كل من الحزب الحاكم وحزب الوفد الليبرالي المعارض. وأدى هذا النجاح الإخواني من ناحية إلى تطوير أداء الإخوان السياسي حيث أضافوا إلى البناء التنظيمي لجاناً جديدة للعمل السياسي والتخطيط والمتابعة بل ولحقوق الإنسان. إضافة إلى ما سبق فإن

جماعة الإخوان قد نجحت أيضاً فى نشاطها النقابى حيث سيطرت على نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين، كما سيطرت على الاتحادات الطلابية ونوادى أعضاء هيئة التدريس.

(٩٠) نجحت جماعة الإخوان "فى تكوين قاعدة اقتصادية متنامية من خلال شبكة من المؤسسات المالية والاقتصادية الإسلامية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية المساندة. فإذا أضفنا إلى ذلك عجز أجهزة الدولة ومؤسساتها عن تقديم مثل هذه الخدمات أمكننا تصور مدى تأثير هذه الجماعات ولماذا انتشرت بهذه السرعة بين هذه الطبقات. والعجيب أن هذه المؤسسات كانت ناجحة جداً من الناحية الاقتصادية مما أغرى باقى الإسلاميين وغيرهم على إنشاء مؤسساتهم المالية والاقتصادية الإسلامية فيم عرف بشركات توظيف الأموال التى عظمت سطوتها فى مقابل غياب الحكومة التى ما إن شعرت الحكومة بالخطر واستيقظت من غفوتها حتى وجدت أن الموقف قد تأزم من جديد حيث تضافرت شبكات المصالح بين الجماعات وأصحاب شركات توظيف الأموال وتداخلت كشبكة واحدة قوية مع مصالح الطبقات الشعبية الاقتصادية والحياتية.

(٩١) على سبيل المثال قيام جماعة "التوقف والتبين" بعدة محاولات أهمها محاولة اغتيال حسن أبو باشا فى أول مايو ١٩٨٧ ومحاولة اغتيال النبوى إسماعيل فى منتصف أغسطس ١٩٨٧ .

(٩٢) ولد فرج على فودة فى قرية الزرقا بمحافظة دمياط عام ,١٩٤٥ حصل على بكالوريوس الزراعة من جامعة عين شمس فى يونيو ١٩٦٧ وعمل معيداً فى كليته، ثم حصل على الماجستير فى الاقتصاد الزراعى فى إبريل ١٩٧٥ وفى ديسمبر ١٩٨١ حصل على الدكتوراه فى نفس التخصص، وكانت عن "اقتصاديات ترشيد استخدام مياه الرى فى مصر". عمل فى جامعة بغداد لمدة قصيرة ثم عمل خبيراً فى عدة منظمات عالمية ثم انشأ مجموعة "فودا" الاستشارية. انضم لحزب الوفد الجديد ثم استقال فى عام ١٩٨٤ وحاول فيما بعد تكوين حزب ليبرالى تحت اسم "حزب المستقبل". اهتم منذ بداية الثمانينيات بالبحث والكتابة فى مجال الإسلام المعاصر وله فى ذلك عدة كتب معروفة منها : "الوفد والمستقبل" (١٩٨٢) و"قبل السقوط" (١٩٨٥) و "الحقيقة الغائبة" (١٩٨٦) و"الإرهاب" (١٩٨٨).

(٩٣) نصر حامد أبو زيد من مواليد قرية "قحافة" مدينة طنطا محافظة الغربية فى ١٠ يوليه عام ١٩٤٣ درس ودرّس بكلية الآداب جامعة القاهرة، وله إنتاج متميز فى هذا المجال مثل: "الاتجاه العقلى فى التفسير" (١٩٨٢) وهى دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة. و"فلسفة التأويل" (١٩٨٣) وهى دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى، وكان قد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه. و"مفهوم النص" (١٩٩٠) وهى دراسة فى علوم القرآن، وكان قد تقدم بها للترقية لدرجة أستاذ مساعد أو مشارك عام ١٩٨٧ ، و"نقد الخطاب الدينى" (١٩٩٠). هذا بالإضافة إلى عدة كتب أخرى معروفة.

(٩٤) نصر حامد أبو زيد : التفكير فى زمن التكفير ، ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٥، ص ٢٣ .

(٩٥) قارن نصر أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، هيئة قصور الثقافة بالقاهرة عدد أغسطس ١٩٩١ ، ص ٤٨ .

(٩٦) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى. دار سينا ، القاهرة – ط٢ – ١٩٩٤، ص ١٩٨ .

(٩٧) نصر حامد أبو زيد: السابق ، ص٧٧ .

(٩٨) والمفارقة المدهشة أن اغتيال الدكتور فرج فودة وقضية الدكتور أبو زيد فيما بعد كانا شاهدين على صحة هذا الاستنتاج!.

(٩٩) على سبيل المثال هناك ثلاث مستويات للدلالة فى النصوص الدينية هى :

١ – مستوى الدلالات التى ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل مثل آيات الرق وملك اليمين والربا والعلاقة بغير المسلمين.

٢ – مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازى مثل كلمة "عبد" فهى تؤول حسب السياق فقد يكون حرًا أو رقيقًا. ولكن الخطاب الدينى عن طريق توسيع الدلالة أو تضييقها يعمل غالبًا على إهدار الدلالة لحساب الأيديولوجيا والنتيجة هى التصادم مع النص.

٣ – مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس "المغزى" الذى يمكن اكتشافه من السياق الثقافى/الاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص ، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها، ثم يفرق بين مغزى النصوص ومعانيها فيرى أن "المعنى" ذو طابع تاريخى ثابت أما "المغزى" فمتحرك ولكن تضبط حركته عن طريق علاقته بالمعنى من جهة وبآفاق الواقع الراهن والعصر من جهة أخرى.

(١٠٠) إسماعيل سالم : نقض مطاعن نصر أبو زيد.. ، دار المختار الإسلامى بالقاهرة ١٩٩٣، ص ٦٣ .

(١٠١) حلمى النمنم : قضية طلاق.. رغم أنف الزوجين فى : القول المفيد فى قضية أبو زيد ، القاهرة ١٩٩٦، ص٣٤٠ .

(١٠٢) الحسين الباجلاتى : جريدة العربى الناصرية القاهرة ، فى ١٩٩٣/١١/٢٩ ، ص١١ .

(١٠٣) جابر عصفور من مواليد المحلة الكبرى بدلتا مصر فى ٢٥ مارس ١٩٤٤ . تخرج فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٦٥ ، حصل على الماجستير فى ١٩٦٨ والدكتوراه فى ١٩٧٢ عن دراسته التى صدرت عام ١٩٧٤ تحت عنوان "الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى". وعمل رئيسًا لقسم اللغة العربية ورئيسًا لتحرير مجلة "فصول" القاهرية وأمينًا عامًا للمجلس الأعلى للثقافة فى مصر. ومن أعماله: "مفهوم الشعر"(١٩٧٤) و "المرايا المتجاورة"(١٩٧٨).٠

(١٠٤) راجع حوار جابر عصفور مع كريم عبد السلام فى مجلة "سطور" الشهرية – القاهرة س٢ ع٢٣ فى أكتوبر ١٩٩٨ ، ص٧٥ .

(١٠٥) راجع طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر فى : المجموعة الكاملة ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢ مج٩ ، ص٨٧/١٠٥ .

(١٠٦) راجع فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم ، ص٢١ .

(١٠٧) مثل كتاب "الثابت والمتحول" بداية جديدة للحداثيين العرب ، حيث أصبح منطلقًا لمشاريع فكرية أخرى لعل أبرزها مشروع محمد عابد الجابرى فى كتابه (نقد العقل العربى) ونصر حامد أبو زيد فى أغلب كتبه خاصة كتابه (الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية).

(١٠٨) جابر عصفور : إسلام النفط والحداثة ، ضمن كتاب الإسلام والحداثة ، ص١٧٧ .

(١٠٩) جابر عصفور: إسلام النفط والحداثة ، ص١٧٧ .

(١١٠) جابر عصفور: إسلام النفط والحداثة ، ص١٨٥ .

(١١١) جابر عصفور: إسلام النفط والحداثة ، ضمن كتاب الإسلام والحداثة ، ص١٨٤ .

(١١٢) جابر عصفور: التنوير يواجه الإظلام ، الهيئـة المصرية العـامة للكتاب ط١ ، ١٩٩٣ ، ص٥٢ . وقد أشار في الصفحة التالية إلى ثلاثة كتب هي: "طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام" لأنور الجندي (القاهرة ١٩٧٦) و"طه حسين مفكراً" لعبد السلام المحتسب (الأردن ١٩٧٨) و"المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين" ١٩٧٨ .

(١١٣) جابر عصفور : السابق ، ص٥٥ .

(١١٤) يذكر على وجه الخصوص كتاب "الحداثة في ميزان الإسلام" لعوض القرني (الجيزة ١٩٨٨).

(١١٥) جابر عصفور : السابق ، ص ٥٨ .

(١١٦) جابر عصفور : هوامش للكتابة ، جريدة الحياة اللندنية ع ١٢٨٠٣ في ٢٢/٣/١٩٩٨ ، ص١٣

(١١٧) جابر عصفور، السابق ، ص ١٣ .

(١١٨) Said, Edward: The World, The Text and the Critic. London 1984. S. 3.

(١١٩) Ebd. S. 17.

(١٢٠) Ebd. S. 29.

الباب الثانى

من المثالية الوطنية إلى التطرف الدينى
صورة التيار الأصولى عند نجيب محفوظ

٤ - نجيب محفوظ وبداية الرواية الواقعية المصرية

(١)

مع نهاية الحرب العالمية الأولى وعقب ثورة ١٩١٩ الوطنية فى مصر أصبحت مواقف ومواقع التيارات الاجتماعية والفكرية فى مصر أكثر وضوحًا ، وحتى بداية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ كانت التيارات المختلفة قد وضعت أيديولوجياتها الخاصة، ومن ثم وجد المبدع المصرى نفسه أمام ثلاث أيديولوجيات أو تيارات رئيسية هى: التيار العلمانى الليبرالى، والتيار الإسلامى الأصولى، وأخيرًا التيار القومى الطليعى. وكان لكل منها وسائله الإعلامية والثقافية التى أثرت - وما زالت تؤثر - على الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية فى مصر، ومن ثم كان على كل مبدع أن يختار توجهه الأيديولوجى بدون التباس.

وكانت هذه الفترة (الليبرالية) بالنسبة لنجيب محفوظ[1] هى فترة التكوين والنضوج؛ ففى الثامنة من عمره تفتحت عيناه على ثورة ١٩١٩ التى تسربت إلى وجدانه وأرست بداية رؤيته للحياة، وقد برزت فيما بعد فى أغلب أعماله. وقد بدأ نجيب محفوظ رحلته مع القراءة الحرة عقب ثورة ١٩١٩ فبدأ بقراءة الصحف السياسية وما تنشره من روايات بوليسية وتاريخية مترجمة ثم تعلق بشدة - كأغلب كتاب جيله - بكتابات الكاتب المصرى المعروف مصطفى لطفى المنفلوطى (ت. ١٩٢٧)[2] . وفى عام ١٩٢٠ انتقلت أسرته إلى شارع رضوان شكرى فى العباسية. وقد شاب فرحته بالحياة العصرية الجديدة حنين دائم إلى حى الحسين فواظب على زيارته بصفة شبه يومية ولم يستطع حتى فى شيخوخته التحرر من هيمنة الحى القديم عليه.

وفى عام ١٩٢٣ التحق بمدرسة فؤاد الأول الثانوية لمدة خمس سنوات كانت بداية لسنوات التكوين؛ ففى هذه الفترة بدأ الاهتمام بالكتاب المجددين الذين خص منهم بالذكر الدائم ثلاثة كان لهم أكبر الأثر فى تكوينه وتوجيهه وهم عباس العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤)، وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣)، وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨). وقد تناولهم بالتنويه فى مقالته "ثلاثة من أدبائنا"(٣) . وفيها وصف العقاد بأنه "رجل البداهة" ويمثل روح النهضة الأدبية، وطه حسين "رجل الذكاء" ويمثل لديه عقل النهضة الأدبية. أما سلامة موسى فهو رجل التفكير العملي وهو يمثل إرادة النهضة الأدبية. ورغم أنه رتبهم حسب أهميتهم آنذاك لديه إلا أن حياته التالية تثبت أن سلامة موسى كان أعمق الثلاثة تأثيراً فى فكره ووجدانه، ومن هنا كان حرصه الشديد على متابعة مؤلفات سلامة موسى ومجلته "المجلة الجديدة" التى أصدرها فى عام ١٩٢٩(٤) .

وبفضل هؤلاء الأدباء والمفكرين بدأ اهتمام نجيب محفوظ بالفلسفة يربو على الأدب، بل أصبح مقدماً على كل اهتمام آخر. وفى عام ١٩٣٠ وعقب نجاحه فى البكالوريا صمم على دراسة الفلسفة حتى يهيئ نفسه لأن يكون واحدا مثل هؤلاء المفكرين فالتحق بقسم الفلسفة بكلية الآداب. وكانت المرحلة الجامعية هى مرحلة التشبع بالقراءات الفلسفية. وفى تلك المرحلة بدأ فى إرسال محاولاته الأولى إلى "المجلة الجديدة" عن طريق البريد، وأدهشه أن سلامة موسى بدأ، فى أكتوبر سنة ١٩٣٠، ينشر ما يبعث به إليه دون معرفة مسبقة.

وكان أول هذه المقالات بعنوان "احتضار معتقدات وتولد معتقدات" وفيه أشار نجيب محفوظ إلى حتمية التطور فى المجتمعات الإنسانية؛ لذا فهو لا ييتئس من قرب زوال المعتقدات الباليه، ويدعو المفكرين إلى عدم الكف عن بحثها ونقدها. ويطلق اسم "الأديان الجديدة" على المذاهب الفكرية المعاصرة كالشيوعية والفردية (الرأسمالية) والاشتراكية فى مقابل "الأديان القديمة" مثل المسيحية والإسلام، وتنبأ بانتصار الاشتراكية(٥).

وقد ذكر نجيب محفوظ فيما بعد أنه آنذاك كان "متعاطفًا مع الاشتراكية الإنجليزية (الفابية) وليس مع الماركسية اللينينية"(٦)، وكان هذا هو رأى سلامة موسى أيضًا،

ولعل السبب كما ذكر فى نفس الموضع أن الشيوعية فلسفة والفلسفة لا يمكن فرضها بالقوة. ويلاحظ أن هذه هى الأفكار الرئيسية التى دار عليها فكر نجيب محفوظ وأدبه فيما بعد: حتمية التطور، واحترام العقائد الجديدة، والتنبأ بانتصار الاشتراكية بسبب وسطيتها(٧).

وقد تبنى سلامة موسى موهبة نجيب محفوظ ووجهه كما صرح "إلى معشوقين لم يتخل عنهما حتى اللحظة هما الاشتراكية والعلم"(٨) . ووضع أمامه غاية هى "أن الفضيلة تنبع من المعرفة والعقل"(٩) . وبعد أن اطلع على محاولاته الأولى فى الكتابة أخذ يطالبه بأن يتجنب فى لغته القديم الموروث "ويطالبه بالعبارات المركزة والإيجاز مع أداء المطلوب والوضوح الشديد"(١٠) . وعندما علم سلامة موسى بأن نجيب محفوظ يتعاطى القصة طلب منه أن يعرض عليه ما يكتب وفى سنة ١٩٣٤ (عدد ٣ أغسطس) نشر له سلامة موسى أول قصة قصيرة بعنوان "ثمن الضعف".

وفى عام ١٩٣٤ تخرج فى كلية الآداب، وكان ترتيبه الرابع ، وبعد أن فشل فى الحصول على منحة لإكمال دراسته فى فرنسا توسط له والده حتى عُيِّن موظفًا بإدارة الجامعة. وفى نفس العام سجل نفسه للحصول على درجة الماجستير عن موضوع "مفهوم الجمال فى الفلسفة الإسلامية" بإشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى كان أهم الذين تركوا بصمة واضحة فى عقله وتفكيره. وظل نجيب محفوظ يجمع المادة لمدة سنتين قضاهما فى المفاضلة بين الفلسفة والأدب. وبعد أن استقر على التخصص فى الأدب هجر كتابة المقالات وترك رسالة الماجستير، وبدأ فى عام ١٩٣٦ دراسة الأدب بانتظام من خلال برنامج مكثف للقراءة المتخصصة للاطلاع على الأدب العالمى "وكان كتاب (The Outline of literature) لجون درنكواتر (J. Drinkwater) هو بغيته فى هذه الفترة حيث كان يرشده "إلى أروع أعمال كل أديب"(١١).

وقد وجد أن أسلم طريقة هى أن يبدأ بالعصر الحديث ما أمكن ثم يرتد للخلف. وهكذا بدأ منذ سنة ١٩٣٦ بقراءة الأدب الحديث. كانت النماذج الناضجة للمذاهب الواقعية والطبيعية والتحليلية متوفرة أمامه. وكما قال فإنه قد اطلع فى عشر سنوات على التجارب التى عاشتها أوربا فى مائتى أو ثلاثمائة سنة. وبهذه الطريقة تعرف منذ وقت مبكر على الأساليب الروائية المختلفة(١٢). ومن الجدير بالملاحظة أن الفصل الأخير

فى كتاب درنكوات (Later Day Writers) يقدم دراسة لعدد من الكتاب لعل أشهرهم جوزيف كونراد Conrad (1857-1924) وجون جالسوارثى Galsworthy (1867-1933) وهـ. ج. ويلز Wells (1866-1946) وأرنولد بينت Bennett (1867-1931) . "ومعلوم أن (The Forsyte Saga) (1922) لجالسورثى تصور - من خلال العالم الصغير لأسرة فورسايت - العالم الكبير من حولها فى الفترة ما بين ١٨٨٦ وحتى ١٩٢٠ وهى فترة يسود فيها التحول الاجتماعى وتصارع القيم. ومن المتوقع أيضًا أن واقعية أرنولد بينت الاجتماعية وكذلك الأفكار الواردة بكتاب ويلز (The Outline of History) مثل الإيمان بأهمية العلم والتقدم والأخوة الإنسانية لابد أن تكون قد تركت أثرًا قويًا فى نجيب محفوظ وجيله(١٣).

وقد تملكته منذ البداية قناعة تامة بفن الرواية. كان يكتب ويعرض ما يكتبه على سلامة موسى إلى أن اقتنع برواية "عبث الأقدار"، ونشرها كعدد خاص من أعداد "المجلة الجديدة" فى سبتمبر عام ١٩٣٩ . وبعد ذلك بدأ يعرض رواياته على الناشرين كما بدأ يتقدم بأعماله فيما يعلن عنه من مسابقات. وفى عام ١٩٤٠ حصل على جائزة "قوت القلوب الدمرداشية" عن روايته "رادوبيس". وفى عام ١٩٤٣ فاز بجائزة "مجمع اللغة العربية" عن روايته "كفاح طيبة". وقد تعرف آنذاك على "شلة الحرافيش". وعندما أنشأ عبد الحميد وسعيد جودة السحار "لجنة النشر للجامعيين" سنة ١٩٤٣ بدأ نجيب محفوظ فى نشر رواياته التاريخية فنشر "رادوبيس" (١٩٤٣) ثم "كفاح طيبة" (١٩٤٤). وقد غلبت النزعة الرومانسية على هذه الروايات الثلاث التى تسمى روايات المرحلة الفرعونية. والحقيقة فإنه قصد من هذه الروايات الثلاث الحاضر أكثر من الماضى؛ فهو لم يسع لإعادة التاريخ بكل تفاصيله وطقوسه بقدر ما سعى - خاصة فى "كفاح طيبة" - إلى معالجة الواقع من خلال الماضى، وذلك عن طريق الرمز أو الإسقاط.

(٢)

قبل الحرب العالمية الثانية وإبانها ظهر واضحًا جليًا أن الطبقة السياسية المصرية من كبار الملاك والرأسماليين سبب رئيسى فى عدم نشر العدالة الاجتماعية فى مصر، وأنها بسبب ذاتيتها وانحلالها يستحيل أن تقوم بالدور المنشود فى سبيل الاستقلال

السياسى والاقتصادى. وكان طبيعياً أن النشاط الأدبى الجاد قد تكاثر وتنوعت تياراته تبعًا لتفهم الأديب لوظيفته ومضمون أدبه وموقفه من أدواته، وكذلك بدأت وظيفة الأديب كداعية لقوة من القوى السياسية التى تتصارع على السلطة فى الخفوت، وأصبح دور الأدب أو الفن أخطر من ذلك بكثير "ويتمثل فى الكشف عن الواقع ومحاولة إعادة خلقه بما يتلاءم مع طموح الفنان إلى المستقبل.. فأصبحت رؤيته أكثر عمقًا، واتجهت إلى الواقع بديلا من المثال وإلى النسبى بديلا من المطلق والعام"[١٤]. كان طبيعياً أن يبرز فن الرواية خاصة الواقعى منها، ويتركز دوره ويتعمق فى المجتمع مع الوقت. ويوحى من الواقع والظروف والقراءات بدأ نجيب محفوظ تحوله الكبير حيث شعر بفتور وتراجع حماسه للرواية التاريخية بعد أن تغلبت على فكره نزعة الإصلاح الاجتماعى، ووجد نفسه متجهة لمصر المعاصرة، وللحارة المصرية بكل ما فيها من مشكلات وقضايا ونماذج إنسانية.

وبعد هذا التحول شرع فى أمرين : أولهما تعميق معرفته بالمجتمع القاهرى؛ فنجيب محفوظ الذى تعلم أن "الفلسفة تحتاج إلى نقطة بداية يتعمقها الفيلسوف ثم يعمم منها بعد ذلك ما يشاء حتى يصل إلى الميتافزيقا الخالصة"[١٥]. سرعان ما اهتدى إلى نقطة ارتكازه الروائية؛ حيث قرر أن يبدأ بنقطة زمانية هى زمنه وبنقطة مكانية هى المكان الذى خبره: القاهرة القديمة "كنقطة ارتكاز لهوية مصر ومجتمعها المدنى الراسخ"[١٦] . وبهذا اهتدى إلى أهم مرتكزين أقام عليهما "ميثولوجيته الخاصة"[١٧] ، وكان هذا خيراً من أن يبدأ بالعموميات ولا يصل إلى شىء.

وآخرهما : تعميق معرفته بالجنس الأدبى الروائى وأساليبه. وقد تأثر على نحو خاص بنتاج نظرية الرواية فى النقد الأنجلوساكسونى. وكانت نتيجة قراءاته وتفكيره أنه اختار الأسلوب الواقعى رغم انحساره فى موطنه الأوربى. لقد كان اختياراً عقلياً؛ فهو قد اختاره فى البداية لاقتناعه بأنه الأسلوب الذى يناسب تجربته ويناسبه شخصياً؛ لذا يقول: "كان الأدب العالمى الحديث قد تعرض للواقع عبر مئات الأعمال، ثم انكفأ إلى الداخل، إلى تيارات الوعى واللاوعى وما وراء الواقع، ولكن بالنسبة لى وللواقع الذى أعبر عنه لم يكن قد عولج معالجة واقعية بعد حتى أقدم على استخدام الأساليب الأدبية الحديثة التى كنت أقرأ عنها وقتئذ، كيف أغوص إلى واقع لم يوصف فى ظاهره، ولم ترصد علاقاته"[١٨].

يظهر من مجموع أقوال نجيب محفوظ أنه يفهم "الواقعية" على أساس أنها "حقبة زمنية" سيطر فيها أسلوب روائي معين بدأ مع بلزاك Balzac (1799-1850) وستندال Stendhal (1783-1842) ثم نما وتطور على يد جوستاف فلوبير Flaubert (1821-1880) ومن لحق به؛ ففي سياق حديثه عن نظام القراءة الذي اتبعه أشار إلى أن بدئه بقراءة المعاصرين حرمه من فرصة قراءة بعض القمم الأدبية في العصور السابقة كبلزاك؛ حيث قال: "وكذلك لم أستطع قراءة (بلزاك) بعد أن قرأت (فلوبير) و (ستندال) مع أني أعلم أن (بلزاك) عبقري وهو خالق الواقعية كلها، ولكن لم يكن باستطاعتي أن أحتمله وهو يصف مشهداً في ٨٠ صفحة مثلاً[١٩] .. لقد قرأت مذهبه واتجاهه بعد أن تهذب وتطور عند أناس غيره"[٢٠].

وكانت بدايته الواقعية على الأرجح مع رواية "خان الخليلي" التي نشرها – على الأرجح مرة أخرى – عام ١٩٤٥[٢١]. ومنذ هذا الوقت وحتى الآن يمكن تقسيم نتاج نجيب محفوظ الروائي إلى ثلاث حركات تشكيلية، تبدأ الأولى بصدور "خان الخليلي" وتنتهي بثلاثية "بين القصرين"، وكانت تتبع تقاليد الرواية الواقعية الأوربية من حيث التشكيل وثبات الرؤية ووحدتها[٢٢].

وبدأت الحركة التشكيلية الثانية التي تميزت بمستوى عال من الترميز بروايته الملحمية الضخمة "أولاد حارتنا"[٢٣] التي انتهى منها في أبريل ١٩٥٨ . كانت "أولاد حارتنا" بمثابة رثاء حار للمجتمعات الماضية وتبشير بمجتمع العلم والاشتراكية ومحاولته الجديدة لهزيمة الطغيان. وفي هذه المرحلة لم يعد نجيب محفوظ مشغولاً في المقام الأول بظواهر الوجود بل بالوجود نفسه؛ مما أدى إلى بروز دور الترميز وغلبة التأملات مقارنة بالمرحلة السابقة؛ لذا يلاحظ أن روايات هذه الفترة مثل "اللص والكلاب" (١٩٦١)، و"السمان والخريف"(١٩٦٢)، و"الطريق" (١٩٦٤)، و"الشحاذ" (١٩٦٥)، و"ثرثرة فوق النيل" (١٩٦٦)، و"ميرامار" (١٩٦٧) ترتبط فيما بينها بوحدة داخلية واحدة؛ فالراوي يهتم في هذه الروايات جميعاً بالتجريد بحثًا عن دلالة إنسانية عامة، فهو لا يتحدث فقط عن شخص محدد في بيئة معينة، وإنما أيضًا عن الإنسان ككل في قضاياه الكلية الرئيسية: وجوده، مصيره، ومستقبله. وهذا يفرض بالتالي تغييرات أساسية على الرواية التي أخذت تميل إلى التركيز وسرعة الإيقاع؛ فمثل هذه

الرواية لا تعتمد على السرد والوصف قدر اعتمادها على الحوار أو كما قال فرانز شتانزيل Stanzel على تقنية "المشهد المسرح" Szenische Darstellung(٢٤).

أما الحركة التشكيلية الثالثة فشابها نوع من الانكفاء على الماضى، وقد أعقبت أيضًا حالة التوقف والترقب التى حدثت هذه المرة بسبب هزيمة يونيه ١٩٦٧، والتى أصابته بحالة من الذهـول والانكسار والاكتئـاب، لكنـه سرعان ما استعاد توازنه، بل وأدهش الجميع بتدفقه الروائى خاصة منذ عام ١٩٧٠ وهى السنة التى نشر فيها "المرايا" مسلسلة فى مجلة "الإذاعة والتلفزيون" قبل أن يجمعها فى كتاب عام ١٩٧٢ . وقد تميزت أعمـال هذه المرحلة بمميزات عدة: فإلى جانب احتفاظها بأهم مميزات المرحلة السابقة من حيث التركيز والتكثيف، إلا أنه لم يعد يلتزم بقواعد الرواية مثل التزامه السابق(٢٥). أضف إلى ذلك أن الترميز فى هذه المرحلة قد تحول إلى ترميز صوفى طاغ (وقد أدى هذا إلى غلبة المعجم الصوفى على مفردات روايات هذه المرحلة) وكذلك طغى على روايات هذه الحركة الحضور المحسوس للماضى. وقد عاد إلى ذكريات الطفولة والشباب فى "حكايات حارتنا" (١٩٧٥)، و"قشتمر" (١٩٨٨). وعاد إلى عالم الوظيفة فى "حضرة المحترم" (١٩٧٥) وهى كغيرها مِنْ روايات هذه المرحلة يشتم منها رائحة التصوف، بل عاد إلى ماضيه الإبداعى فأعاد صياغة "أولاد حارتنا" (١٩٥٩) فى "ملحمة الحرافيش" (١٩٧٧)، ثم عاد ولأول مرة إلى التاريخ العربى فى "ليالى ألف ليلة" (١٩٨٢)، و"رحلة ابن فطومة" (١٩٨٣) وكلاهما يحيل إلى نصين من السرديات العربية القديمة هما: "ألف ليلة وليلة" و"رحلة ابن بطوطة". وعاد إلى التاريخ الفرعونى مرة أخرى فى "أمام العرش" (١٩٨٣) وفى "العائش فى الحقيقة" (١٩٨٥).

وأول ما يلاحظ على هذه الحركات التشكيلية الثلاث هو جنوح نجيب محفوظ المتنامى والمتواتر إلى النثر السهل الفصيح المقتصد والواضح، وذلك مقارنة بالروايات التاريخية السابقة ذات النفس القرآنى، ولكن رغم انتهاجه المذهب الواقعى ورغم ميله المتواتر نحو السهولة اللغوية، إلا أنه لم يستخدم عامية القاهرة القحة فى حواراته مما أوقعه فى تناقض (واقعى) يتصل بلغة الشخصيات وهذا ما أدخله فى صراع لغوى كان أشق وأصعب الصراعات فى حياته الروائية(٢٦). كان همه الأول هو تكييف الأسلوب الفصيح بحيث يساعد على تصوير الجو الشعبى الذى يطمح إلى التعبير عنه تعبيرًا لغويًا مقبولاً من القراء والنقاد، ووجد الحل الأمثل له فى انتهاج فصحى سهلة خالية من الزخرفة وتفصيح بعض التراكيب العامية الأصل واستخدامها فى الحوار.

(٣)

وفى نهاية هذا العرض يمكننا القول إن هناك ثلاثة محاور رئيسية دار حولها نتاج نجيب محفوظ ككل هى: السياسة، والعقيدة، والجنس. وقد اعتمد فى تحقيق ذلك على ثلاثة مصادر مألوفة هى: الحارة، والمقهى، والوظيفة. وهذه الثلاثة تمثل فى الوقت نفسه ثلاث مراحل متتابعة ومتداخلة فى حياة نجيب محفوظ. وقد هدف من وراء كل ذلك محاربة ثلاثة أمراض اجتماعية هى : الخرافة، والجهل، والانغلاق المادى. والدعوة إلى ثلاث قيم آمن بها وهى: العلم، والاشتراكية، والوطنية. عموماً فإن نجيب محفوظ، وإن احتفظ بالبعد الكافى عن أبطاله، إلا أن نتاجه كان وما زال يحتفظ من ناحية بصلات تربطه بالترجمة الذاتية، ومن ناحية أخرى "ببنية البيئة الاجتماعية التى انبثق فيها"[٢٧] .

لقد مثلت أعمال نجيب محفوظ الواقعية حلقة تطور رئيسية ورائدة فى تاريخ الرواية المصرية والعربية؛ فهى قد أنهت من ناحية عصر المحاكاة والتقليد، ومهدت الطريق من ناحية أخرى للأجيال التالية لتتعمق نواحى الواقع العربى المتنوع وتربطها بالشمول الإنسانى. وهذا ينطبق بصفة خاصة على معالجة الجوانب الدينية التى تشكل أهم ملامح هذا الواقع. لقد حرص نجيب محفوظ فى كل مراحله الإبداعية على وجود الرمز الدينى فى رواياته، ولكنه اهتم بالشخصيات الأصولية فقط فى المرحلتين الواقعيتين الأولى والثالثة. وهذا ما سنحاول تبينه فى الفصلين التاليين.

٥ - المثالية الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢

حتى نهاية العشرينيات كان الشارع السياسى المصرى شارعًا وفديًا؛ حيث كان جيل ثورة ١٩١٩ الذى لا يرى للوفد بديلاً مازال يسيطر على الساحة السياسية الوطنية، ولكن بعد وفاة سعد زغلول ١٩٢٧ ومع بداية الثلاثينيات وبعد سيطرة كبار الملاك على الوفد بدأت قاعدته الشعبية فى التفتت وبدأت الأجيال الجديدة تنزع منازع جديدة. تبلور الاتجاه الإسلامى عن طريق إنشاء جمعية "الشبان المسلمين" ١٩٢٧ فى القاهرة ثم جمعية "الإخوان المسلمين" ١٩٢٨ فى الإسماعيلية. كذلك بدأت الأفكار الاشتراكية فى التبلور، وقد تمثل ذلك خير تمثل فى إصدار سلامة موسى لمجلته "المجلة الجديدة" عام ١٩٣٠ . وهنا لا ينبغى أن ننسى أنه حاول عام ١٩٢٠ إنشاء أول حزب يسارى هو "الحزب الاشتراكى المصرى". ومن هنا ألفنا أن يوزع نجيب محفوظ الأدوار فى رواياته بين الوفدى وهو عادة ضعيف أو سلبى أو شاذ ثم الإخوانى والماركسى، وكلاهما يتميز إلى حد كبير بالنبل والثورية. ويلاحظ فى أعمال المرحلة الواقعية الأولى، التى انتهت كما سبق بثلاثيته الشهيرة، أن أغلب شخصياتها تتحرك فى إطار محيط مضطرب من الأفكار الدينية والاشتراكية المتصارعة، وهذا ما نراه بوضوح من خلال تصويره للشخصيات الأصولية فى كل من "القاهرة الجديدة" و"ثلاثية بين القصرين".

(أ) صورة الأصولى فى القاهرة الجديدة

(١)

"القاهرة الجديدة" رواية ذات تسلسل زمنى تقليدى. لا يمتد زمنها الروائى - فى انسيابيته ورجعاته القليلة - لأكثر من تسعة أشهر (من يناير حتى سبتمبر من عام ١٩٣٠)،

وهى تتمحور حـول أربـع شخصيات من طلبـة الليســانس بجـامعـة فـؤاد الأول – جامعة القاهرة – : مأمون رضوان وعلى طه ومحجوب عبد الدايم وأحمد بدير.

وأول ما يلاحظ على الرواية هو غلبة الجانب الأخلاقى والفكرى؛ فهى تبدأ بحضور محاضرة عن ضرورة المبادئ، وتنتهى بضرب المثال الذى يؤيد وجهة نظر الراوى المقتحم قليل الخبرة والمتحمس للمبادئ وضرورتها. فمن خلال تعليقات شخصيات الرواية الأربع على المناظرة التى حضروها نلاحظ تميز كل من مأمون رضوان وعلى طه؛ فهما متفقان على ضرورة المبادئ للإنسان، بيد أنهما مختلفان فى ماهية هذه المبادئ؛ فعلى طه يؤمن بالمجتمع، ولذا فهو يدعو إلى "الإيمان بالعلم بدل الغيب، والمجتمع بدل الجنة، والاشتراكية بدل المنافسة"(ص ٩). أما مأمون فينظر إلى على طه ويقول: "الله فى السماء، والإسلام على الأرض"(ص ١٠). وهنا يعلق محجوب عبد الدايم: "يا عجبًا ! كيف تجمعنا دار واحدة ؟.. أنا رأسى هواء والأستاذ مأمون قمقم مغلق على أساطير قديمة وعلى طه معرض أساطير حديثة"(ص ١١).

وبعد هذا الحوار الكاشف الذى يحدد الاتجاه الفكرى لكل منهم يبدأ الراوى العليم فى تعريفنا بهؤلاء الأصحاب الأربعة، ويتعمق أفكارهم، وكيف وصلوا إليها. ولعل طريقته فى وصف وتقديم شخصياته هى نقطة ضعف الرواية البارزة. فالراوى العليم، وهى التقنية المحببة إلى نجيب محفوظ، يقدم لنا كل شخصية من خلال مقال وصفى متكامل، وكأنه يشرح كلمة فى القاموس، بينما الشخصية الروائية كما يقول فيليب هامون Hamon "مفهوم يبنى حتى آخر صفحة فى الرواية"[٢٨]؛ حيث يوجد كل شىء فى الرواية لكى يجلوها ويطورها. ولعل هذا هو السبب الذى جعل على جاد يأخذ على الرواية افتقادها الشديد للعنصر الدرامى[٢٩].

كذلك نلاحظ على هذا التوصيف أن هؤلاء الأصحاب لا يحيلون فقط على نماذج بشرية حقيقية، بل يرمزون أيضًا إلى أهم التيارات الفكرية والاجتماعية الأربعة التى كانت تتوزع ساحة الفكر والعمل فى المجتمع المصرى آنذاك. أما باقى الاتجاهات فكانوا كما قال نجيب محفوظ "على الهامش أو فى الظل، وليس لهم جذور أو مستقبل، ولذلك لا يستحقون الاهتمام"[٣٠].

ويشير الراوى إلى أن كل شخصية من هذه الشخصيات قد تكونت نتيجة لصراع حاد بين مستويين من الفكر: فكر تقليدى يشمل التراث الاجتماعى عامة (خاصة العوامل البيئية والوراثية)، ثم مستوى الفكر الوافد (وقد تمثل فى موجة الفكر الإلحادى التى اصطدموا بها فى الجامعة فى ثلاثينيات القرن العشرين[٢١] . والراوى يركز – كمدخل لفهم كل شخصية – على طريقة استجابة كل منها لهذه الموجة؛ ففى وصفه للشخصية المحورية فى الرواية "محجوب عبد الدايم" يستقصى نشأته فى بلدة القناطر بالدلتا، ويحرص على إبراز النواحى البيولوجية والاجتماعية والنفسية، ويرى أن لكل منها دوره فى سقوط محجوب الأخلاقى. كذلك يتعرض لموضة الإلحاد التى سر بها محجوب، وكون على ضوء منها فلسفته الوصولية الطموح حيث جعل غايته فى دنياه: "اللذة والقوة، بأيسر السبل والوسائل، ودون مراعاة لخلق أو دين أو فضيلة"(ص٢٥).

أما مأمون رضوان فكان بالإضافة إلى شكله المصرى الشرقى نموذجًا روائيًا للفضائل السبع وفقًا لتعاليم الفلسفة المدرسية؛ فهو شجاع حصيف عدل مقتصد مخلص محسن لا يخيب رجاءً. وبعد أن اختار له كشخصية روائية اسمًا جميلاً معبرًا عن احترامه له بدأ يحليه بالصفات الإنسانية النبيلة التى يرجعها إلى نشأته فى طنطا وتفقه فى الدين، وهو مازال غلامًا على يد والده الذى كان مدرسًا بالمعاهد الدينية، ولكن ورغم ذلك فإنه كما قال الراوى "أخفق أن يكون محبوبا" بسبب جهله بأصول اللباقة الاجتماعية وتكرانه لروح الفكاهة وولع بالصراحة جعلت من حديثه أحيانا سوط عذاب فسماه منتقدوه تارة بالجامعى الريفى، وتارة بالمهدى غير المنتظر. وقال عنه طالب مرة: "الأستاذ مأمون رضوان إمام الإسلام فى عصرنا هذا وقديمًا أدخل عمرو بن العاص الإسلام فى مصر بدهائه وغداً يخرجه منها مأمون رضوان بثقل دمه"(ص١٣).

حتى هذه اللحظة قد نعتبر مأمون شخصية مسلمة معاصرة وغير أصولية، ولكن الراوى يقدم لنا أهم ملمح لأصولية مأمون رضوان عندما يخبرنا أنه كان يتكر الأحزاب جميعًا، ويأبى الاعتراف "بالقضية المصرية"، ويقول بحماسه المعهود: "إن هناك قضية واحدة هى قضية الإسلام عامة والعروبة خاصة"(ص١٤)؛ فالشخصية الأصولية المعاصرة لا تؤمن بالوطنية القطرية بالمفهوم المعاصر، وتعتبر ذلك من البدع الأوربية

الحديثة ورؤيتها للوطنية لا ترتبط بحدود إقليم ما؛ فهى تؤمن بالوطنية على أساس دينى أى أنها تقدم الرابطة الدينية على رابطة المواطنة؛ لذا فإن المسلم الهندى أو الباكستانى على سبيل المثال أقرب إلى الأصولى المصرى من المصرى القبطى، وهذا ما نلمحه فى جملة مأمون.

فى مقابل الصفات المصرية الشرقية التى وصف بها مأمون رضوان نجده يصف على طه بأوصاف أوربية خالصة (كان جميلاً ذا عينين خضراوين، وشعر ضارب لصفرة ذهبية) كأنه يريد أن يشير إلى أصالة وتجذر مأمون، وبالتالى أفكاره فى مقابل غربة وعدم تجذر على طه وأفكاره الماركسية. ورغم أن مأمون ليس هو الشخصية المحورية فى الرواية، إلا أن الراوى يجعل دأبه مقارنة باقى الشخصيات به بل ويواصل إضفاء الصفات النبيلة عليه؛ فعندما يصف على طه بأنه "كان شجاعًا صادقًا" فإنه يواصل فيقول إن على طه "لم يكتم إعجابه بمأمون رضوان لصدقه وشجاعته"(ص٢٢)، وأنه – أى على طه – قد تعرض لنفس موجة الإلحاد، ولكنه كما يقول الراوى لم يثبت لها ثبات مأمون رضوان (ص٢٢). فقد تزعزعت عقيدته، وانتهى المطاف بروحه – التى بدأت رحلتها من مكة – إلى موسكو!. وجعل يقول لنفسه: "كنت فاضلاً بدين وبغير عقل، وأنا اليوم فاضل بعقل وبلا خرافة!"(ص٢٣).

وفى وصفه للشخصيتين الأصوليتين (الإسلامية والماركسية) يوقفنا الراوى على البداية الوطنية شبه المثالية لكلا الاتجاهين ومحاولتهما والتعامل ببراجماتية مع الأفكار المختلفة؛ فمأمون الذى ساعدته الدراسة الجامعية على أن يكون أوسع صدراً وأرحب فهمًا مما أمكنه أن يصغى إلى مجون محجوب عبد الدائم مبتسماً، وأن يناقش على طه فى قيمة الإلحاد، حاول أن ينشر فكرته، ولكنه كما يشير الراوى "لم يظفر بواحد يشاركه فى الدعوة إلى الإسلام والعروبة"(ص١٥). وأما على طه فقد طمع يومًا أن يجذب أصدقاءه الثلاثة إلى الاشتراكية، ولكنه كمأمون لم يفلح. قال له أحمد بدير معتذراً: "أنا صحفى وفدى. والوفد حزب رأسمالى". وقال له مأمون رضوان: "للإسلام اشتراكيته المعقولة، وفيه الزكاة التى تضمن لو طبقت بدقة العدالة الاجتماعية دون جور على الغرائز التى يستمد الإنسان منها العون فى كفاحه، فإذا أردت للدنيا نظاماً يهيئ لها الأخوة الحقة والسعادة والعدالة فدونك والإسلام". أما محجوب عبد الدائم فهز منكبيه استهانة وقال باقتضاب: "طظ"(ص٢٣).

رغم أن دور بقية الشخصيات يكاد ينحصر على توفير السياق الاجتماعى للشخصية المحورية فإنها - خاصة شخصية مأمون - لم تكن "عالة على بناء الرواية ولا تقوم إلا بدور النتوء الذى يشوه الجمال العام للعمل"(٣٢)، بل وفرت السياقات التى انعكست عليها أفعال محجوب عبد الدائم وهذا ما سيتضح فى باقى أحداث الرواية التى ستتفرع بعد نجاح الأصدقاء إلى أربعة اتجاهات مختلفة.

(٢)

وبعد سرور الأربعة بالنجاح أقبلت هموم المستقبل؛ فأما أحمد بدير فسوف يتفرغ للصحافة. أما مأمون فلم يكن يدرى إن كان يبعث إلى فرنسا لدراسة الفلسفة أم يبقى فى مصر، ولكن هدفه بقى واحدا فى الحالتين، وهو الإسلام، وقد تساءل مرة: "ألا يمكن أن نبدأ كفاحنا الحقيقى فى جمعية الشبان المسلمين ؟ فنطهر الإسلام من غبار الوثنيات، ونرد إليه روحه الفتية، وننشر منها دعوة لا تلبث أن تشمل الشرق العربى جميعًا ثم بلاد المسلمين!"(ص٧٨). وهنا نفاجأ بأن مأمون رضوان ليس إخوانيًا وإن كان يردد أفكارهم، ولعل السبب أن جمعية الإخوان المسلمين لم تكن قد تميزت بعد بخطها السياسى المعروف، بل لم تكن قد انتقلت بعد من الإسماعلية إلى القاهرة.

أما على طه فكان كالعادة على عكس مأمون فلم يكن ذا هدف واضح، ولكن اختلطت عليه الوسائل. كان مهيئًا للاشتغال بالسياسة، ولكن لا يوجد فى الساحة حزب ذو مبادئ اجتماعية؛ لذا رأى أنه من الأفضل أن ينتظر قليلاً ليستكمل عدته من العلم والمعرفة حتى تتسنى له الفرصة ليدعو إلى الإصلاح الاجتماعى. أما محجوب عبد الدائم وحده فقد "أدركه الجزع: الإسلام، السياسة، الإصلاح الاجتماعى، كل أولئك مسائل لا يكترث لها، أما شغله الشاغل فهو اتقاء الموت جوعًا، أو هو وظيفة توفر له الرغيف"(ص ٧٩). وعلم محجوب أن شهادته لن تنفعه دون شفيع، ووجد نفسه فى غياب العدالة الاجتماعية يفكر فى أن ينافق أمثال البيروقراطى سالم الإخشيدى الذى انتهز الفرصة أقنعه بأن يتزوج "إحسان شحاته" عشيقة مخدومه المسئول الكبير "قاسم بك فهمى"، وذلك فى مقابل شقة ووظيفة. العجيب أن محجوب كان يقارن نفسه أحيانًا بعلى طه ودائمًا بمأمون رضوان؛ فعندما ترقى وأصبح مديراً لمكتب قاسم بيك الذى أصبح وزيراً.

تلقى التهانى مسروراً وازداد سروره عندما أخذ يفكر فى مرتبه الجديد، وأخذ يحادث نفسه "بل مأمون رضوان نفسه لن يزيد مرتبه بعد عودته من البعثة على مرتبه هذا"(ص١٧٧). وفى هذا الوقت كان محجوب يفكر فى أن يعمل عملاً أخلاقياً ليُحدث لنفسه سمعة إيجابية "الأمر الذى أجمع على تحقيقه حين فكر فى الاشتراك فى جمعية الإخوان المسلمين"(ص١٨٦).

هذه الإشارة السريعة والأولى من نوعها إلى الإخوان المسلمين لابد، وأن تصيب العارفين بنشأة جمعية الإخوان بدهشة؛ لأن جمعية الإخـوان لم تكن قد انتقلت بعد إلى القاهرة، ولذا لا أدرى كيـف يتسنى للبطل الذى يعيش فى القـاهرة عام ١٩٣٠ أن يشترك فى جمعية أقليمية صغيرة كانت آنذاك فى الإسماعلية، ولم تنتقل إلى القاهرة إلا فى أكتوبر ١٩٣٢ . والغريب أيضًا أن الراوى يجعل مأمون رضوان "النبيل" يدعو للشبان المسلمين، بينما محجوب "الساقط أخلاقياً" يفكر فى الانتماء للإخوان. وهنا يتبغى التساؤل عن سبب التقليل من شأن جمعية أقليمية صغيرة لم يكن لها أية ملامح بعد. رأيى أنه وقد نشر الرواية فى منتصف الأربعينيات فإنه قد لون الأحداث التى تدور فى عام ١٩٣٠ بالأحداث وقت كتابة الرواية. وهنا لا بد وأن نتذكر أن نجيب محفوظ قد ذكر لغالى شكرى أنه كتب "القاهرة الجديدة" فى الفترة ما بين عامى ١٩٣٨ و ١٩٣٩(٣٣). وإذا أضفنا إلى ذلك أن نجيب محفوظ – كما ذكر – "كره الإخوان المسلمين منذ البداية"(٣٤) فمن الطبيعى أن يضعهم هنا فى مرتبة أقل كثيراً من جمعية الشبان المسلمين التى يدعو إليها مأمون رضوان. إن الخلط بين زمن القصة (١٩٣٠) وزمن الخطاب (١٩٤٦) قد كشف عن رؤية السارد الأيديولوجية التى توجه عمله ككل.

(٣)

ثم تأخذ أحداث الرواية منحى غير مناسب لطموحات محجوب؛ فبتدبير من سالم الإخشيدى انفجرت الفضيحة ولاكتها الألسن فى كل مكان. وبعد استقالة الوزير وإلغاء ترقية محجوب ونقله لأسوان اجتمع كل من مأمون وأحمد بدير وعلى طه بإدارة مجلة "النور الجديد" التى يصدرها على طه. وقد خاض الثلاثة بأسف شديد فى الفضيحة؛

لأنهم لم ينسوا زميلهم القديم. ورغم ألم على طه، الذى كان يحب إحسان شحاتة إلا أنه لم ينس كعادته أن يحتج على التفسير الدينى الذى ساقه مأمون لتحليل الفضيحة، وعندئذ ابتسمت عينا مأمون الذى خاطب على طه متسائلاً :

– "ترى أنصير فى المستقبل عدوين لدودين ؟".

فقهقه أحمد بدير ضاحكًا وقال :

– "لا شك في هذا. ستهاجمك هذه المجلة التى تباركها الآن بتمنياتك وستتهمك غدًا بالرجعية والجمود ، وستتهم أنت صاحبها – صديقك – بالزيغ والكفر والإباحية ، ومن يعش يره !".

رغم أن رواية "القاهرة الجديدة" تصطرع بوجهات نظر عديدة تكشفت فى لقاءات الأصدقاء الأربعة إلا أنها فيما أزعم تحمل وجهة النظر التى ربما كانت أضعف أو أخفت الوجهات وأقلها حضوراً وأعنى رؤية أو وجهة نظر الصحفى الوفدى الليبرالى أحمد بدير "الذى يقوم بدور المراقب للأحداث"(٣٥)؛ فهو يساهم فى تنقل فصول الحكاية وتوجيه الأفكار أو الأسئلة. وهو الذى يتنبأ بالعداء الذى ستصير إليه العلاقة بين الماركسى والإسلامى بل بينهما وبينه كليبرالى؛ لذا يقول بضمير الجمع: "وابتسم الأصدقاء الأعداء"(ص٢٠٨).

ويلاحظ أيضًا أن رؤية نجيب محفوظ للشخصية الماركسية لم تكن قد نضجت بعد؛ فرغم تنويهه الدائم بقيم العلم والاشتراكية ، فإن تصويره للشخصية التى تمثلها تثير النفور منها بخلاف تصويره للشخصية الأصولية التى يقدمها من خلال رؤية خيالية مثالية. على سبيل المثال فإن إحسان شحاته لم تسقط فقط بسبب نشأتها فى مناخ أسرى لا يسيطر عليه أى نوع من القيم والأخلاق، وإنما أيضًا لأنها لم تجد من حبيبها الاشتراكى الذلق اللسان على طه ما يحفظها. لقد اكتفى بالكلام وأزعجها أن يقف منها موقف الأستاذ من تلميذه الكسول (ص ١٨/١٩). وكذلك لاحظ سيد قطب المبكر (أى قبل تحوله الأصولى) أن تدين مأمون وإيمانه لم يصطدما بالواقع "لقد اصطدم على طه صاحب الإيمان بالمجتمع. اصطدم فى قلبه وشعوره.. واصطدم محجوب

صـدمات شـتى وجف لهـا واضطرب، ولكنه احـتملهـا فى سـبيل ذاته المقدسـة! فلِمَ لم يصطدم أبدًا مـأمون رضوان ؟" هل يريد المؤلف أن يقول إن إيمانه القوى بالله والدين والرجولة قد أعفاه من الاصطدام، كلا إن المجتمع الفاسد المنحل الذى صوره فى مصر – والذى هو مع الأسف واقع – لابد أن يصطدم به كل صـاحب إيمان، سـواء كـان إيمانًا بالمجتمع أو إيمانا بالحياة !"[٣٦] .

عمـومًا فـإن الرواية – وبالرغم من افتقادها إلى الدرامية وما فيها من أحكام أخلاقية ونبرة خطابية – عالية إلا أنها حققت عدة قفزات فى تاريخ الرواية المصرية من حيث إنارة الجانب الاجتماعى وتبيان أثره على الفرد والجماعة ، وتوصيف التيارات الثلاثة الكبرى فى المجتمع المصرى فى فترة مبكرة، وهذا يعنى الاعتراف (روائيًا) بوجود ودور التيار الدينى منذ هذه الفترة المبكرة، وإن كان قد صوره بصورة مثالية غائمة لم تلبث أن نضجت ووضحت فى أعماله التالية خاصة ثلاثيته الشهيرة.

(ب) صورة الأصولى فى السكرية

(١)

"ثلاثية بين القصرين"[٣٧] تمثل علامة فارقة فى الرواية المصرية، وفيها يقوم نجيب محفوظ بعملية رصد للمجتمع المصرى من منظور إحدى أسر الطبقة الوسطى فى الفترة بين عامى ١٩١٧ وحتى عام ١٩٤٤ . وقد تنقل مركز الأحداث بين ثلاثة أحياء قاهرية تحمل الرواية أسماءها. وكان هذا التنقل مواكبًا من ناحية لتطور الشخصيات ونموها، ومن ناحية أخرى لتطور مصر وتحولاتها فى نفس الفترة. وما يصح قوله على المكان يصح كذلك على الزمان. والزمن فى "ثلاثية بين القصرين" خاصة فى جزئها الأخير "السكرية" يمثل عاملاً أساسيًا، ويعكس إحساسًا قويًا باطراده. ومن هنا تبدأ السكرية بداية تمثل عبثية الزمن وجبروته؛ فتستعرض ما أحدثه هذا الزمن من تغيرات على منزل السيد أحمد عبد الجواد وأهله؛ فقد انتقل السيد أحمد عبد الجواد إلى الدور

الأول حيث لم يعد قلبه يسعفه على ارتقاء السلم العالى. ولم يعد يجد سروره إلا حين يلتف حوله الأحفاد. وكان يزعجه أنه يزداد تعلقًا بهم كلما تقدم به العمر، بينما هم مشغولون بأنفسهم عنه. "فمن جهة يعزونه بأن حياته لم ولن تنقطع، ومن ناحية أخرى يذكرونه بأن شخصه يتراجع رويداً عن مركز الاهتمام الذى كان يستأثر به" (ص ٢٦). أما الشخصية الرئيسية فى الثلاثية ككل "كمال عبد الجواد" ، الذى أصبح مدرساً للإنجليزية ؛ فكان وما زال غير مطمئن إلى فكرة الزواج "يلذ له موقف المشاهد المتأمل بقدر ما ينفر من الاندماج فى ميكانيكية الحياة".

(٢)

كان كمال إلى جانب شغفه الفكرى يجد لذة فى مراقبة تطور ونمو الجيل الثالث فى أسرته. وعندما صعد الأحفاد - كعادتهم - إلى مكتبة كمال لاستعارة بعض الكتب كانت الاختيارات تدل على الاتجاهات؛ فعبد المنعم شوكت اختار كتاب "محاضرات فى تاريخ الإسلام" ، واختار أحمد شوكت كتاب "مبادئ الفلسفة" ثم وقفوا حول مكتبه وهو يردد بصره بينهم صامتا. وهنا يقدم لنا الراوى "الحوار الكاشف" المعهود؛ فعبد المنعم يتصفح كتابه ويقول :

- لا أحد يعرف الإسلام على حقيقته.

قال أحمد ساخطًا : أخى يتلقى حقيقة الإسلام على يد رجل شبه عامى فى خان الخليلى..

فصاح به عبد المنعم: صه يا زنديق !"

نظر كمال إلى رضوان ياسين "متسائلاً: وأنت ألا تريد كتاباً ؟

فأجاب عنه عبد المنعم : وقته مشغول بقراءة الجرائد الوفدية.."(ص٣٧).

وهكذا يتوزع أحفاد السيد أحمد عبد الجواد فى "السكرية" بين الوفد والإخوان المسلمين والزندقة -فى رأى عبد المنعم- التى سنعلم فيما بعد أنها الماركسية !. وهنا يمكن للقارئ أن يلاحظ أن نجيب محفوظ قد دمج شخصيتى الصحفى الوفدى

(أحمد بدير) وشخصية الانتهازى الذى لا أخلاق له (محجوب عبد الدايم) فى شخصية "رضوان" الشاذ جنسيًا، وهى الشخصية التى سيتم تهميشها لإفساح الجو لممثلى الشيوعية والإخوان.

ومعنى هذا أن نجيب محفوظ يكرر فى "السكرية" تقسيمه السابق لتيارات المجتمع المصرى الرئيسية، بل إنه يكرر تقريبًا نفس قسمات الشخصيات؛ فكرر قسمات مأمون رضوان من خلال نموذج عبد المنعم شوكت الذى جعله إخوانيًا صريحًا، وقسمات على طه من خلال نموذج أحمد شوكت الأخ الأصغر لعبد المنعم شوكت، وجعل الماركسى هو الأصغر ذا دلالة لا تخفى!.

ومنذ البداية يقدم لنا الراوى عن طريق تقنية "الحديث المجرب" Erlebte Rede(٣٨) مقارنة سريعة يجريها كمال بين شباب أسرته ليحدد ميوله وتحيزاته؛ فرغم أن "رضوان ياسين" يعتبر امتدادًا لوفديته، إلا أنه كان يرى أن "أحمد شوكت" أقربهم إلى روحه؛ فهو الذى يمثل امتداده الفكرى أو يمثل ما تمنى كمال أن يكونه، فهو لا يعانى شكًا أو اضطرابًا فى عقيدته الماركسية؛ فرغم صغره كان يمثل مرحلة النضوج الفكرى والعملى(٣٩). "أما عبد المنعم فما أشبهه به - أى بكمال - لولا ميله إلى القصر والامتلاء، لذلك فحسب يحبه، أما يقينه وتعصبه فما أرذلهما !" (ص٤١).

وهنا نجده يسجل أول ملمح مغاير فى شخصية عبد المنعم لشخصية مأمون رضوان فى "القاهرة الجديدة"؛ فمأمون يدرس الفلسفة ولا يراها مناقضة لاعتقاده ويصادق على طه ويراه "شيوعيًا بناءً" (ص ٤٧) ويستمع لآرائه ويناقشه دون تعصب. أما عبد المنعم، وهو من الإخوان المسلمين، فيقينى أنه متعصب؛ فعندما يتجادل مع أخيه أمام والديهما بعد أن توسط لديهما لأحد المستأجرين نلاحظ أن عبد المنعم يحاول أن يقلل من شأنه، وعندما يصمد أحمد له ينقل عبد المنعم الجدال إلى ساحة الدين حيث يجيد المصارعة فيقول لأحمد :

- اسمع، لا يهمنى إلا شىء واحد، هو أن تعود إلى الصلاة معى..

وعندما تؤيده الأم نجده يقول لها بصوت قوى شديد الثقة بنفسه:

- اسمعى، هذا الشاب لا دين له، هذا ما بت أعتقده..

فلوح أحمد بيده كالغاضب، وهتف متسائلاً:

- من أين لك الحق فى الحكم على القلوب ؟"

- الأفعال تنم عن السرائر (ثم وهو يدارى ابتسامة) يا عدو الله! (ص٩٢).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الروح العامة لكتابات نجيب محفوظ تضفى عليه أو على راويه - للوهلة الأولى - صفة الحياد الظاهرى التى تنسحب أيضاً على مجال صراع العقائد والأفكار فى روايات هذه المرحلة والمراحل التالية مما جعله تقريباً موضع إجماع دائم على مكانته من أغلب التيارات الفكرية، ولكن الدراسة المتمعنة لوضعية السارد ووجهة النظر تظهر أن هذا الحياد ظاهرى "مزعوم"؛ فرغم أنه يتيح لقارئه أن يتعرف على وجهات النظر المختلفة لأحداث الرواية فإنه ليس محايداً للنهاية. فالراوى العليم يتبنى وجهة نظر شخصيته الرئيسية "كمال"، وبالتالى "يتبنى أنظمتها الأيديولوجية والتعبيرية والنفسية"(٤٠). فوجهة النظر التى يسوقها الراوى فى الأحفاد الثلاثة هى فى ذات الوقت، وجهة نظر كمال فى الأحفاد وفى اتجاهاتهم. وبما أن كمال يميل غالبًا إلى أحمد ويتحيز له؛ فهذا يعنى أن الراوى يتحيز غالبًا لأحمد الذى يعيش حالة دفاع عن نفسه ضد تعصب وإطلاقية أخيه الأكبر.

ويمكن التعليل لهذا الرأى على المستويين الشكلى والموضوعى؛ فعلى المستوى الشكلى - وكما لاحظت سيزا قاسم - فإن الراوى حرص فى ثلاث مرات على تقديم أحمد "من خلال المنولوج الداخلى"(٤١) دون أن يفعل المثل مع عبد المنعم الذى اعتمد فى تشخيصه غالبًا على تقنية "الحديث المجرب"، وهى كما نعلم أبعد درجة عن دخيلة الشخصيات من المنولوج الداخلى. والمغزى أنه يستطيع فقط أن يخترق دخيلة الشخصيات الأقرب إليه كما اعتاد مع كمال عبد الجواد. أما على المستوى الموضوعى؛ فالراوى يقدم صورة لعلاقة عبد المنعم بأستاذه على المنوفى من خلال رؤية أحمد، ولكنه لا يفعل العكس فى تصوير علاقة أحمد بأستاذه عدلى كريم. ربما كان السبب أن العلاقة بين أحمد وعدلى كريم ، رئيس تحرير مجلة "الإنسان الجديد"، تشبه من جوانب عديدة علاقة نجيب محفوظ وسلامة موسى(٤٢) . فعندما وصل أحمد مع عبد المنعم إلى قهوة أحمد عبده رأى شيخًا "مرسل اللحية حاد البصر يتوسط جمعًا من

الشبان يتطلعون إليه فى اهتمام"(ص٩٧). وعندما حاول عبد المنعم أن يغرى أحمد بالجلوس إلى الشيخ ومحاورته قال أحمد: "لا يا عم، كدت مرة أن أشتبك معه فى عراك، أنا لا أحب المتعصبين، مع السلامة" (ص ٩٨).

وبذلك يقدم الراوى على لسان أحمد صفة جديدة للشيخ الإخوانى، ويلاحظ القارئ أن الألفاظ الحادة التى يأباها الراوى على نفسه وعلى كمال يسوقها دائمًا على لسان أحمد المتحمس، ثم يقوم الراوى بوصف الشيخ على المنوفى ومحاكاته ليس فقط على مستوى فحوى أحاديثه، فمن الممكن للقارئ أن يطلع على مثل هذه الفحوى فى كتب الإخوان، ولكن وهذا هو الأهم على المستوى الحرفى أيضًا خاصة وصف الشيخ ومجلسه: "كان شديد الحماسة، وكانت طريقته أن يقرر حقيقة ما، ثم تدور حولها المناقشات ما بين أسئلة من مريديه وأجوبة عليها منه" (ص ١٠٠). وكانت موضوع درسه فى هذه الليلة عن الإسلام والسياسة؛ لذا نجده يقول: "يجب أن يبعث الإسلام من جديد كما بعث أول مرة، ونحن مسلمون اسمًا فيجب أن نكون مسلمين فعلاً، لقد منَّ الله علينا بكتابه فتجاهلناه فحقت الذلة علينا، فلنعد إلى كتاب الله ، هذا هو شعارنا، العودة إلى القرآن، بذلك نادى المرشد فى الإسماعيلية، ومن ساعتها ودعوته تسرى فى الأرواح، غازية القرى والدساكر حتى تملأ القلوب جميعًا" (ص٩٩).

وعندما سأله أحد المريدين: أليس من الحكمة أن نتجنب السياسة ؟

قال الشيخ على المنوفى: "الدين هو العقيدة والشريعة والسياسة ، إن الله أرحم من أن يترك أخطر أمور الإنسانية دون تشريع وتوجيه"(ص١٠٠).

ثم يعود الراوى مرة أخرى لأحمد ليمنحه فرصة تقييم الموقف العام "سمعه أحمد وهو جالس فى أقصى المكان، يحتسى الشاى الأخضر، وعلى شفتيه ابتسامة ساخرة. وكان يقيس الشقة بينه وبين هذه المجموعة المتحمسة فى عجب، ويجد نحوها ازدراء وغضبًا... وأخيرًا لم يجد بُدًا من مغادرة القهوة فقام ساخطًا وغادرها" (ص١٠٠). ومع الوقت تتصاعد حدة العلاقة بين عبد المنعم وأحمد الذى يزداد سخرية من أخيه وجماعته؛ فعندما تزوج عبد المنعم من "نعيمة" ابنة عمه وفى حضور الأهل قال أحمد يداعب أخاه :

"لا ينقص عروسك إلا أن تضمها إلى شعبة الشيخ على المنوفى معك.

فقال العريس : إن شيخنا أول من نصحني بالزواج..

فقال أحمد مخاطبًا أخاه: لعل الإخوان يعتبرون الزواج مادة من دستورهم السياسي! "(ص١٥٢).

ومرة أخرى وعبر حديث مجرب قصير يخبرنا الراوى بأن كمال كان منزعجًا من عصبية العريس ومعجبًا بأحمد (ص ١٥٣) الذى أخذ يصعد من هجومه على عبد المنعم ورؤيته للأمور؛ ففي الجامعة علت بينهما حدة النقاش حتى كره عبد المنعم فكرة أخوة أحمد له. وعندما تساءل الطالب عن الفرق بين الإخوان المسلمين والشبان المسلمين نجد أن الراوى قد وصل بنا إلى وجه آخر للمفارقة بين مأمون رضوان فى "القاهرة الجديدة" وعبد المنعم شوكت في "السكرية"؛ فعبد المنعم يجيب الطالب بصوته القوى: "لسنا جمعية للتعليم والتهذيب فحسب ، ولكننا نحاول فهم الإسلام كما خلقه الله ، دينا ودنيا وشريعة ونظام حكم.." (ص ١٥٦).

فمثل هذا الفهم الذى يتحدث عن شمولية الإسلام المطلقة هو الجديد فى شخصية الأصولى فى "السكرية"؛ فأصولى "القاهرة الجديدة" الذى كان يتساءل عن حل إسلامى انقرض، وحل محله أصولى جديد يقدم الحل الإسلامى بيقين شامل..

(٣)

وبعد أن تخرج عبد المنعم قدم ما يدل على تقليدية الإخوان المسلمين وعدم ثوريتهم الجذرية على الأشكال الاجتماعية التقليدية؛ حيث قبل أن يتوسط له رضوان ياسين حتى يعين فى إدارة التحقيقات، وهذا ما يعنى أن أحمد – حتى الآن – يمثل النموذج المتميز للتغيير الجذرى؛ فهو يرفض الطرق الطبقية التقليدية التى ساعدت عبد المنعم فى التعيين أو تحاول أن تمنعه من زواجه الثانى بكريمة ابنة خاله ياسين بعد أربعة أشهر من وفاة جده "السيد أحمد عبد الجواد". والحقيقة فإن التبنى المنتظم لوجهة نظر كمال سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة عن طريق التبنى الجزئى لبعض أفكار أحمد التى يقرها كمال، مثل هذا التبنى يزيد من وتيرة التصوير السلبى لصورة عبد المنعم.

وفى الوقت الذى كان فيه ممثل التيار الوفدى يغرق فى علاقته الجنسية الشاذة كانت المعركة تستعر بين التيارين الإخوانى والشيوعى. وقد بدأت المعركة بخروج كل من التيارين من مرحلة المثالية الوطنية إلى مرحلة البرجماتية السياسية. وقد صار بيت إبراهيم شوكت (ذو الأصول التركية!) وكأنه رمز لمصر ميدانًا لها. فعبد المنعم يلتقى الإخوان فى الدور الأعلى (رمز العمل العلنى) بينما يلتقى أحمد بالشيوعيين وهم قلة قياساً بالإخوان فى الدور "التحتانى" (رمزًا للعمل السرى). وكان ظهور "سوسن حماد" إيذانًا باندلاع هذه المعركة. سوسن هذه تجيب على إحدى أفكار مأمون رضوان فى "القاهرة الجديدة" حول اشتراكية الإسلام المعقولة(٤٣)؛ حيث تقول لأحمد :

– "قد يكون فى الإسلام اشتراكية ، ولكنها اشتراكية خيالية كالتى بشر بها توماس مور ولويس بلان وسان سيمون، إنه يبحث عن حل للظلم الاجتماعى فى ضمير الإنسان بينا أن الحل موجود فى تطور المجتمع نفسه، إنه لا ينظر إلى طبقات المجتمع ولكن إلى أفراده، وليس فيه بطبيعة الحال أية فكرة عن الاشتراكية العلمية، وفضلا عن هذا كله فتعاليم الإسلام تستند إلى ميتافيزيقيا أسطورية تلعب فيها الملائكة دوراً خطيراً، لا ينبغى أن نبحث عن حلول لمشكلات حاضرنا فى الماضى البعيد، قل هذا لأخيك... الأخوان يصطنعون عملية تزييف هائلة، فهم حيال المثقفين يقدمون الإسلام فى ثوب عصرى، وهم حيال البسطاء يتحدثون عن الجنة والنار، فينتشرون باسم الاشتراكية والوطنية والديموقراطية"(ص٣١٠).

وبعد هذا التأسيس النقدى لما يقوم به الإخوان يبدأ الراوى فى تصوير جهاد كل من الفريقين، ويتنبأ بمصيرهما فيقول : فأما عبد المنعم فكان قد تبلور طابعه واتجاهه ، فأثبت أنه موظف كفء و "أخ" نشيط. وقد انتهى الإشراف على شعبة الجمالية إليه فعين مستشاراً قانونيًا لها، وأسهم فى تحرير المجلة، وكان يلقى المواعظ أحيانًا فى المساجد الأهلية، وجعل من شقته ناديًا لإخوانه يسهرون عنده كل ليلة وعلى رأسهم الشيخ على المتوفى. وفى إحدى هذه الليالى وبعد الحديث التقليدى عن عالمية الإسلام وشموليته وبعد ترديد لبعض جمل حسن البنا قال أحد الشباب المجتمعين: "هذا هو ديننا، ولكننا جامدون لا نفعل شيئًا والكفر يحكمنا بقوانينه وتقاليده ورجاله" (ص ٣٥١).

وهذه هى أول مـرة يأتى فـيـهـا لفظ التكفـيـر للحكم المعاصـر فى أعـمـال نجـيب محفوظ!. عمومًا فإن الراوى يوقفنا فى تصويره لهذه الجلسة على حالة الاستنفار التى كان يعيشـهـا الإخوان آنذاك؛ فالشيخ على المنوفى يشير إلى أن الحقل مهيأ للإخوان خاصـة بعد أن فقد الناس ثقتهم فى الأحزاب، ويدعو إلى أن يكون كل إخوانى مستعد حتى إذا هتف الداعى يهب وهو "مـدرع بقرآنه وسـلاحه". ويجيبه عبد المنعم بصوته القوى بأن الإخوان لن يغمدوا "السلاح" حتى يروا "القرآن دستوراً للمسلمين أجمعين" (ص ٣٥١).

على أن الجانب الآخر لم يكن التيار المـاركسى (فى الدور التحتانى) أقل استنفاراً، ولكنه كان أقل عدداً وأكثر تنافراً؛ فأحمد وسوسن كانا يجتمعان فى كثير من الليالى بعدد محدود من الأصـدقاء مـختلـفى النحـل والملل، أكثرهم من البيئة الصحفية، وكان الأستاذ عدلى كريم على علم بما يدور بينهم من مناقشات نظرية. وعندما زارهم ذات مساء تناقشوا حول مستقبل المـاركسية، وأخبرهم أن الدين لن يتأتى الانقلاب عليه إلا فى ظل الحكم الحر ، ولن يتحقق هذا الحكم إلا بالانقلاب، وحثهم على أنهم يجب أن يبذلوا ما فى وسعهم من جهد وتضحيـة مهما رماهم الآخـرون بالإلحاد أو الكفر، وأنهم يجب ألا ينسوا أن الزمن معهم. وهنا سأله سائل :

– والإخوان يا أستاذ ! ، لقد بتنا نشعر بأنهم عقبة خطيرة فى سبيلنا !

– لا أنكر هذا، ولكنهم ليسـوا بالخطورة التى تتـخيلها، ألا ترى أنهم يخـاطبون العقول بلغتنا فيقولون اشتراكية الإسلام؟ فحتى الرجعيون لم يجدوا بُدًّا من استعارة اصطلاحاتنا، وهم لو سبقونا إلى الانقلاب فسوف يحققون بعض مبادئنا ولو تحقيقا جزئيًا، ولكنهم لن يوقفوا حركة الزمن المتقدمة إلى هدفها المحتوم، ثم أن نشر العلم كفيل بطردهم كما يطرد النور الخفافيش !. (ص٣٥٤)

فـهو يميل إلى "الانقلاب" كحل سريع لإقامـة الحكم الحر، وهو يصف الإخوان بالرجعيين. والإخوان – كما نلاحظ – يأتون فى حديثهم كثيراً أما المـاركسيون فنادراً ما يأتون بالاسم فى أحاديث الإخوان؛ لأنهم يرون أن الجميع أعداءً لهم، ولكن لم يمض قليل حتى قبض على كل من عبد المنعم وأحمد شوكت.

ورأيى أن موقف الأسرة خاصة "أمينة" هو موقـف فارق فى إظهار موقف العامة أو الطبقات الدنيا من كلا التيارين؛ فبعد القبض عليهما وتفتيش بيتهما ثم بيت جدهما السيد أحمد عبد الجواد "انتحت أمينة بكمال جانباً، وراحت تقول له فى قلق بالغ :

– لم أفهم شيئًا يا ابنى، لماذا قبض عليهما ؟

فتفكر كمال فيما ينبغى قوله، ثم قال :

– الحكومة تظن خطأ أنهما يعملان ضدها !.

فهزت رأسها فى حيرة وقالت :

– أختـك تقول إنهم قبضوا علـى عبد المنعـم؛ لأنـه من الإخـوان المسلمـين، لماذا يقبضون على المسلمين ؟"

– الحكومة تظنهم يعملون ضدها..

وأحمد ؟!. قالت إنه... نسيت الكلمة يا ابنى !؟.

– شيوعى ؟ الشيوعيون كالإخوان فى ظن الحكومة !.

– الشيوعيون ؟! أشياع سيدنا على ؟!

فدارى كمال ابتسامة وقال :

– الشيوعيون لا الشيعة، هم حزب ضد الحكومة والإنجليز !" (ص٣٧٩).

هذا النص الحوارى الكاشف يلقى أضواء مبـهرة على خمسة مواقف ترد فيه فيفكك علاقات النص الروائى ككل؛ فموقف كمال هو موقف المثقف السلبى، ولعله أقرب إلى موقف عامة الشعب "أمينة" بسبب اتفاقهما فى السلبية أو عدم الفعل. فموقف الحكومة من كلا التيارين رغم تناقضهما واحد؛ فكلاهما نموذج جيد للمثقف العضوى حيث يرتبط كل منهما بجماعته يدافع عنهـا ويبـرر ميلها إلى الهيمنـة. وهما يسعيان – كل بطريقته – إلى التغيير والوقوف ضد هيمنة الطبقة الحاكمة التى تدافع عن نفسها بأن تضعهما فى السجن.

ويتجلى فى موقف أمينة السابق عدة مفاهيم؛ فهى تفهم إلى حد ما ماذا يعنى اسم الإخوان المسلمين فهم لديه مسلمون من نفس التربة والثقافة الدينية الموروثة التى

نبعت منها، ولكنها لا تفهم ماذا يعنى مسمى "الشيوعيون" فتخلط بينهم وبين الشيعة؛ فهى تحاول أن تركن إلى ثقافتها الدينية الموروثة والمحدودة فى فهم ما يجرى، وهى لهذا أكثر استعداداً لتفهم الإخوان وتقبلهم، ولعلهم لهذا كانوا أكثر وأقل ثقافة، وهذا ما أشار إليه أحمد شوكت عندما خاطب أستاذه عدلى كريم قائلاً: "عرفت بالتجربة أنه ليس من العسير إقناع المثقفين بأن الدين خرافة، وأن الغيبيات تخدير وتضليل، ولكن من الخطورة بمكان مخاطبة الشعب بهذه الآراء، وأن أكبر تهمة يستغلها أعداؤنا هى رمى حركتنا بالإلحاد أو الكفر؟"(ص٣٥٣).

فمثل هذا الموقف يشير، رغم الميل الواضح للتيار الاشتراكى، إلى تنبؤ الراوى بغلبة التيار الإخوانى. وقد رمز لهذا برمز آخر هو رمز الإخصاب الذى بناه كالعادة بتؤدة وتأن حيث أشار فى (ص٣٤٩) إلى فزع خديجة على ولديها عبد المنعم وأحمد؛ فقد مضى عامان على زواجهما ولم ينجبا بعد. أما عبد المنعم فقد عرض زوجته كريمة على الطبيب فبشره خيراً. أما أحمد فلم يذهب بسوسن إلى الطبيب. وبعد أن قُبض عليهما، وعندما مرضت أمينة وهرع ياسين إلى البيت الكبير سأله كمال عن حال كريمة ؛ فقال ياسين :

"سيخرج الوليد إلى الدنيا وأبوه فى المعتقل" (ص٣٩٠).

والحقيقة فإن مثل هذه النهاية المفتوحة نهاية مقصودة للإيحاء بأن المستقبل مفتوح أمام احتمالات متنوعة وربما متضادة، وهذا يرجعنا مرة أخرى إلى تقنية الحياد المزعوم لدى نجيب محفوظ؛ فكيف يتفق هذا مع زعمنا بميل الراوى العليم (الذى يدعى الحياد) للشخصيات الإشتراكية وتبنيه لوجهة نظرها، بينما يصورها كشخصيات عقيمة، بينما الأصولى يتمتع بالخصوبة والامتداد ؟!

والحقيقة فإن راوى نجيب محفوظ العليم والمتأثر كما سبق بنتاج نظرية الرواية فى النقد الأنجلوسكسونى، والتى ترى أنه على الروائى أن يكون وفيًا لتحيزه، وأن يحترم المبدأ الذى تبناه(٤٤) . مثل هذا الراوى لا يناقض نفسه بل يتخابث بقارئه؛ لأن ميله إلى الشخصيات الاشتراكية لا يمنعه من نقدها والوقوف على إحدى أكبر نقاط ضعفها، وهى افتقادها إلى إمكانية الانتشار الطبيعى أو التوالدى فى المجتمع المصرى بعكس جماعة تقليدية كالإخوان المسلمين.

٦ - التطرف الدينى كمرض اجتماعى

أدى التحول الأيديولوجى فى المرحلة الناصرية إلى اختفاء أو استئصال الاتجاهات السياسية والدينية المعارضة، ومن ثم كان طبيعيًا أن يختفى ممثلو الاتجاه الأصولى فى روايات الفترة الناصرية، ولكن بعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ وموت عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ عادت الشخصيات السياسية والدينية المتنوعة إلى الظهور مرة أخرى !. وفى هذه الفترة نشر نجيب محفوظ - كما سبق - روايات كثيرة. يهمنا فى هذا السياق تلك الروايات التى أظهرت استمرار تحول رؤيته للشخصية الأصولية وهى: "المرايا" (١٩٧٢) و"الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) و"يوم قتل الزعيم" (١٩٨٥).

(أ) الأصولى فى المرايا

(١)

"المرايا" رواية شخصيات ذات تكنيك ليس جديداً، وهو تكنيك كتب التراجم والحوليات فى التراث العربى خاصة تلك التى تترجم لأهل مدينة ما أو تلك التى تترجم لأهل قرن أو عصر ما. ولولا وضوح وتبلور دورى الراوى والزمن، ولولا تكرار بعض الشخصيات فى مواضع مختلفة لما كان هناك مبرر أو داعٍ لإطلاق مصطلح "رواية" عليها؛ فراوى "المرايا" يترجم لمدينة القاهرة من خلال من عرف من أهلها على اختلاف منازعهم ودرجاتهم خلال مراحل حياته المختلفة ولأنه يتعرض لهذه الشخصيات دون تنسيق أو ترتيب زمنى بل كمتتاليات سردية زمنية متداخلة، فإن هذا يجعلنا نعالجها كرواية "شبه مفككة". ولعل هذا ما يجعل راوى "المرايا" أقرب إلى "الذات المفككة" التى هى "نتاج لجميع الالتواءات والتناقضات فى الحياة المصرية الحديثة"[٤٥] . فراوى "المرايا"

الذى لا اسم له، معاصر للأحداث وفاعل فيها، وهو يرويها بضمير المتكلم(٤٦)، وقد يسر له هذا التكنيك أن يلم بسيرته الذاتية، ولكن دون أن يتحدث مباشرة عن نفسه، وإنما عن الشخصيات التى عرفها أو عن "المرايا" التى انعكست فيها صورته!. والراوى أو السارد يحرص على تحريك ما أطلق عليه أدورنو "المسافة الجمالية" ästhetische Distanz وتمثل العلاقة الجوهرية بينه وبين قارئه (الضمنى)(٤٧)؛ فأحيانا يقترب الراوى من الواقع حتى يبدو كما لو أنه المؤلف الفعلى، وقد قرر أن يخرج من منطقة الحذر، ويتخلى عن حرصه المعروف، ولكنه سرعان ما يبتعد عنه بقوة الخيال، وكأنه يأبى أن يلقى بنفسه فى أتون الجدل السائد.

ومن خلال هذا الراوى نتعرف على الشخصيات وعلى دور الزمن. ومن هنا يلعب الزمن فى "المرايا" دوراً مهماً يوشك أن يكون هو العصب الأساسى الذى يجمع لوحات الرواية المبعثرة. فنحن فى "المرايا" أمام "حارة زمنية" تحل محل "الحارة المكانية" فى بعض رواياته الأخرى مثل "زقاق المدق" و "الثلاثية" و "أولاد حارتنا" و"ملحمة الحرافيش"؛ لذا نجد أن راوى "المرايا" يكثر من الإشارة إلى هدير الزمن الذى يتدفق حاملاً تناقضاته المتلاطمة ، وإلى أن إحدى شخصياتها ويدعى عجلان ثابت كان كاسمه "مثالاً لعصر مضطرب جياش بعوامل هدم وبناء ، وتفكك وتجمع ، ويأس وأمل" (ص٢١٨). وقد اهتم بشكل خاص بأثر الزمن على باقى شخصياته؛ فعندما رأى الراوى غلبة الشعر الأبيض والتجاعيد والنظرات المجردة والإمساك بالعصى على الأصدقاء والمعارف ممن حضروا حفلة عيد الميلاد الخامس والسبعين لأستاذه "ماهر عبد الكريم" ، وأغلبهم ذكر فى "المرايا" ، عندما لاحظ ذلك قال فى أسى: "ولم أشعر من قبل كما شعرت ذلك اليوم بمرور الزمن وثقله وجلاله وغدره وأبديته وأثره وترفعه وتواضعه وحكمته ونزقه" (ص٢٨٧).

وأهم ما قام به الراوى هو اختياره لشخصيات "المرايا" (خمس وخمسون شخصية) حسب مدى تأثيرها فى تكوينه وعمق بقائها فى نفسه ثم أعطى هذه الشخصيات أسماءها مرتبة ترتيبا أبجدياً. يحرص الراوى على ذكر ما يتصل بآخر أخبار شخصياته الواردة إليه؛ لذا نجده كثيراً ما يبدأ بالخبر الحديث ثم يعمقه بذكر بداية التعارف وكيفيته، وينتقى أهم الأحداث التى عايشها مع هذه الشخصيات وبصفة

خاصة تلك الأحداث التي تؤيد وجهة نظره في كل الشخصية !. ومع كل لوحة تزداد رؤية الراوي لعصره أو لزمنه تبلوراً ووضوحاً.

فالأحداث والظروف المعاصرة تستدعي ذكريات الراوي القديمة الانتقائية التي تدور غالبًا حول ثلاثة موضوعات : ذكريات الحياة التعليمية خلال مراحل الطفولة والصبا والشباب، وذكريات الحياة الوظيفية ، وذكريات الحياة الثقافية والسياسية. ورغم تعدد النقاط المركزية في "المرايا"، إلا أننا نستطيع أن نجملها في جملة واحدة هي (ثورة ١٩٥٢ أسبابها ونتائجها) فاضطراب ما قبل ١٩٥٢ ثم فساده أدى إلى هذه الثورة التي نكلت بالأغلبية، وأدت في النهاية إلى هزيمة مذلة لم تعرف مصر مثلها من قبل وهي هزيمة يونيه ١٩٦٧ التي كان الموقف منها بمثابة اختبار حقيقي لوطنية أغلب من بقي من شخصيات "المرايا".

وإذا أردت أن تعرف شيئًا عن الراوي أو عن الشخصيات الأخرى فيها. فلابد أن يكون ذلك من خلال تفكيك هذه التراجم وإعادة تركيبها وفق الزمن الكرنولوجي أو الطبيعي؛ فبعض الشخصيات مثل جعفر خليل وخليل زكي ورضا حماده وسيد شعير وعيد منصور تظهر على مراحل زمنية مختلفة. قد تراها في البداية كبيرة ثم تلتقي بها في المنتصف في مرحلة الصبا أو تجدها في النهاية وهي لا تزال في سنوات تلقي العلم. ونفس الشيء بالنسبة للراوي يقدم لنا في البداية في الجامعة وتراه في الوسط تلميذاً بالثانوي ثم موظفًا، وتجده في النهاية طفلاً !. وهو في كل الحالات إنسان مهذب ، في حالة نضج دائمة؛ لذا فهو يجيد الاستماع ، مخلص لأصدقائه ، محب للقيم ، له موقف هادئ من الآخرين ، وهو أفضل منهم في جميع الأحوال !

(٢)

فإذا أردنا كذلك التعرف على صورة الأصولية الإسلامية في "المرايا" فلابد لنا كذلك من تجميع شذرات هذه الصورة وإعادة تركيبها عبر الزمن؛ ففي "المرايا" تنوعت وتدرجت الشخصيات التي لها صلة ما بالإسلام. فأما عباس فوزي فهو "ذو علم، ولكنه بلا خلق"(ص١٨٤) فرغم أنه مشغول بالتراث العربي إلا أنه لا يؤمن بقيمة الإسلام، ورغم أنه لا يؤمن بقيمة الإسلام إلا أنه حريص على استغلاله؛ فهو يرى أن السيرة النبوية

والقرآن هما "الثروة الحقيقية فى بلاد العرب"(ص١٨٧)؛ لذا أخذ يتاجر بالإسلام عن طريق الترجمة والكتابة عن الرسول والأنبياء فتحسنت أحواله المالية حتى قال للراوى يومًا : "ليت الله أرسل أضعاف أضعاف من أرسل من الأنبياء والرسل" (ص١٨٨). ورغم خبث طويته فإن فساده لا يقارن بفساد طوية زهران حسونة الذى "يرتكب الإثم عن علم لا عن جهل أو نفاق" (ص٩٥)؛ فالإسلام عنده "هو المشجع الحقيقى على ارتكاب كافة الآثام !"(ص٩٦)؛ فهو يقول إن "للدنيا أسلوب فى المعاملة وللآخرة أسلوب آخر"، وأنه يكفر-عن ذنوبه- بالصلاة والصوم والزكاة"(ص٩٥)، ويظن أن هذا التكفير يحول سرقاته إلى ربح حلال !.

أما كل من رضا حمادة وطنطاوي إسماعيل فكانا نموذجين نقيين للمسلم، ولكننا على حين نرى فى طنطاوى إسماعيل جفاف المتدين الذى يقاوم دون هوادة أو لين حتى يُكسر فإننا نرى فى رضا حمادة نموذجًا للمسلم المستنير؛ فقد كان "رجلاً نقى النوايا والسلوك ، نزيهًا مخلصًا ، آمن طيلة حياته بمبادئ لا يحيد عنها كالحرية والديمقراطية والثقافة إلى عقيدة دينية مستنيرة متطهرة من شوائب التعصب والخرافة"(ص٩٣). ورغم أن رضا حمادة كان موسوعة في الفلسفة والسياسة والأدب وحجة فى القانون إلا أن الراوى يرجع إعجابه برضا حماده إلى شخصيته الأخلاقية قبل كل شيء : "ولا غرابة فى أن تبهرنى الأخلاق البناءة كرجل عاصر فترة انهيار فى الأخلاق والقيم لا نظير لها حتى خيل إلىّ فى أحيان كثيرة أننى أعيش فى بيت كبير للدعارة لا فى مجتمع"(ص٩٣). ورغم أن رضا حمادة وقف موقف الرفض من أى رأى يسارى فإنه رفض الإخوان أيضًا؛ ففى فصل "زهير كامل" وتحديداً عام ١٩٥٠ وحين يفزع الجميع لما يحدث ويرون أن مصر تقف على حافة ثورة شاملة هى عند سالم جبر أفضل من الوفد، ولكنها عند رضا حمادة تمثل احتمالاً غير سار؛ لأن الإخوان والشيوعيين كما يقول فى الانتظار. والسبب أنه كما لا يوافق على "ثورية الشيوعيين" فإنه لا يوافق على "رجعية الإخوان"!، ولكنه رغم ذلك سرعان ما يعتقل بتهمة الإخوانية على أرجح التقدير؛ لأن الراوى يقول بثقة لزهير كامل : "إنى أعتقد ببراءته"(ص١٠٤). وعندما شمل الاعتقال الجميع نجد أن المعارض الأبدى "سالم جبر"، الذى لا يؤمن بالزواج، ويرى ألا نجاة للعالم إلا بالشيوعية العالمية، ينفعل بسبب الحرب التى أعلنتها حكومة الثورة على

كل من الإخوان والشيوعيين، ورغم شيوعيته فإنه يقدم صورة إيجابية للإخوان فيقول: "هاهم يقضون على القوى الإيجابية فى الأمة فلا شيوعية ولا إخوانية ولا أحزاب؛ فعلى من يعتمدون في تحقيق سياستهم، لم يبق إلا الموظفون المأجورون، وسيقيمون بنيانهم على قوائم من قش"(ص١١٦).

(٣)

ولأن الراوى لا يؤيد مثل هذه الرؤية الإيجابية للإخوان فإنه يستعيد صورة أحد أصدقائه من الإخوان أسماه "عبد الوهاب إسماعيل". وهذا الفصل يأخذ شكلاً دائريًا؛ بمعنى أن مقدمته هى تعليق على خاتمته؛ فالراوى يبدأ بداية سريعة يحدد فيها موقفه من "عبد الوهاب" فيقول: "إنه اليوم أسطورة، وكالأسطورة تختلف فيه التفاسير. وبالرغم من أننى لم ألق منه إلا معاملة كريمة أخوية، إلا أننى لم أرتح أبدًا لسحنته ولا لنظرة عينيه الجاحظتين الجادتين"(ص٢٠٤).

وقد تعرف الراوى إليه فى صالون الدكتور ماهر عبد الكريم فى أثناء الحرب العظمى الثانية، وكان عبد الوهاب فى الثلاثين من عمره، ويعمل مدرسًا للغة العربية ولا علم له بلغة أجنبية ومع ذلك أثار اهتمام الراوى واحترامه بسبب حدة ذكائه ومقدرته الجدلية واطلاعه الواسع رغم اعتماده الكلى على التراث والكتب المترجمة. وإن كان ثمة فارق دقيق لم يكن لينكشف إلا لعين العارف المدقق (أى الراوى نفسه)؛ فقد لاحظ أنه بالرغم من أن عبد الوهاب إسماعيل "لم يكن يتكلم فى الدين، وبالرغم من تظاهره بالعصرية فى أفكاره وملبسه وأخذه بالأساليب الإفرنجية فى الطعام وارتياد دور السينما، إلا أن تأثره بالدين وإيمانه بل وتعصبه لم تخف علىّ" (ص٢٠٤). ويذكر فى هذا السياق أن كاتبًا قبطيًا شابًا أهداه كتابًا له يحوى مقالات فى النقد والاجتماع، ولكن عبد الوهاب إسماعيل – ورغم إعجابه بالكتاب – رفض أن يكتب عنه؛ لأن "لا ثقة له فى أتباع الأديان الأخرى!"، وأنه كما قال أيضا "لن يشترك فى بناء قلم سيعمل غدًا على تجريح تراثنا الإسلامى بكافة السبل الملتوية"(ص٢٠٥). وإلى جانب التعصب اكتشف الراوى جانبًا انتهازيًا فى عبد الوهاب عندما كتب يمدح أحد الناشرين؛

لأنه اتفق معه على نشر كتاب له في سلسلته الشهرية نظير أجر ممتاز لم يظفر بمثله كاتب آخر!. وهنا تذكر الراوى فى الحال موقف عبد الوهاب الأعمى من الكاتب القبطى فأزعجه جداً اكتشاف ذلك الجانب الانتهازى فى شخصية عبد الوهاب إسماعيل، وساوره شك من ناحية صدقه وأمانته، "واستقر فى نفسى – رغم صداقتنا – نفور دائم منه"(ص٢٠٦).

وقبل ثورة ١٩٥٢ شرع عبد الوهاب "يكتب كتباً عصرية عن الدين الإسلامى، لاقت نجاحًا منعدم النظير"(ص٢٠٦). وبعد قيام الثورة فوجئ الراوى بانضمام عبد الوهاب للإخوان المسلمين، واعتبر ذلك بسبب قرب الإخوان من رجال الثورة وتأكيداً للجانب الانتهازى فى عبد الوهاب. وبعد أن بدأ الخلاف بين الإخوان والثورة قابل الراوى عبد الوهاب أمام بار الأنجلو، وبعد أن تصافحا بحرارة، أشار الراوى إلى حزنه لأن عبد الوهاب نبذ النقد الأدبى؛ فضحك عبد الوهاب قائلاً : "يالها من تمنيات جاهلية ؟"(ص ٢٠٧). وبذلك ينتقل بنا الراوى خطوة جديدة فى تصوير عبد الوهاب، الذى تتوالى صفاته: تعصب فانتهازية وأخيراً انحراف فكرى تمثل فى ذكره لمصطلح "الجاهلية"، وبالتالى بداية فكرة التكفير، وكان هذا الانحراف الفكرى هو نقطة المفارقة فى صداقة الراوى النفعية بعبد الوهاب إسماعيل، لذا يعلق قائلاً: "وافترقنا وأنا أشعر بأننا لن نلتقى مستقبلاً إلا مصادفة فى الشوارع"(ص٢٠٧).

ثم يختزل على مستوى الزمن عشر سنوات كاملة فى سطرين لا غير؛ فيشير إلى نتيجة صدام عبد الناصر مع الإخوان بعد حادث المنشية عام ١٩٥٤ والحكم على عبد الوهاب بعشرة أعوام سجن ثم زيارة الراوى لعبد الوهاب إسماعيل بعد الإفراج عنه. ودون مقدمات خاض عبد الوهاب فى المسائل العامة فأدلى بآرائه بقوة و بكل ثقة: "يجب أن يحل القرآن مكان كافة القوانين المستوردة". "على المرأة أن تعود إلى البيت، لا بأس من أن تتعلم، ولكن لحساب البيت لا الوظيفة، ولا بأس من أن تضمن لها الدولة معاشًا فى حال الطلاق أو فقد العائل". "الاشتراكية والوطنية والحضارة الأوربية خبائث علينا أن نجتثها من نفوسنا.."، وحمل عبد الوهاب على العلم حملة شعواء حتى ذهل الراوى وسأله: حتى العلم ؟ فقال عبد الوهاب: "نعم، لن نتميز به، ونحن مسبوقون

فيه، وسنظل مسبوقين مهما بذلنا، لا رسالة علمية لنا نقدمها للعالم، ولكن لدينا رسالة الإسلام وعبادة الله وحده لا رأس المال ولا المادية الجدلية.." (ص ٢٠٨)، ثم ينهى الراوى اللوحة بقوله: "وبعد انقضاء عام على المقابلة طلعت علينا الصحف بأنباء مؤامرة جديدة للإخوان، ولم أعرف وقتها شيئًا عن مصير عبد الوهاب إسماعيل الذى رجحت أنه غادر الوطن للعمل فى الخارج. غير أن الصديق قدرى رزق أكد لى أنه كان ضمن المؤامرة، وأنه قاوم القوة التى ذهبت للقبض عليه حتى أصيب بطلقة قاتلة فسقط جثة هامدة"(ص٢٠٩).

وهنا لا يفوتنا أن نرد الرأى القائل بسطحية الصورة (صورة عبد الوهاب إسماعيل) وعدم تعمقها لتجربة هذا الأصولى[٤٨]؛ فمثل هذا الرأى مبنى على إرساء نوع من توحيد الهوية بين عبد الوهاب إسماعيل (الذى خرج من السجن فى عام ١٩٥٦) وسيد قطب (الذى خرج من السجن فى عام ١٩٦٥)؛ فرغم التشابهات العديدة بين الشخصيتين، ورغم إشارة نجيب محفوظ أكثر من مرة لمثل هذا الأمر[٤٩]، إلا أننا لا ينبغى أن نستخدم الأصل التاريخى للحكم على جودة أو عدم جودة الصورة الفنية لعبد الوهاب إسماعيل، وإنما لنرى كيف يستخدم نجيب محفوظ أدواته الفنية وأهمها أداة التحوير بغرض التغريب. فـ"التعديلات البسيطة" التى لا تغيب – كما يقول نجيب محفوظ – عن الناقد المدقق هى ما أطلقنا عليه هنا "التحوير". والتحوير يبدأ مع العنوان المخايل (فالاسم هو تحوير لاسم أحد الإخوان (عبد الفتاح إسماعيل) الذين أعدموا مع سيد قطب فى صباح الاثنين ٢٩ أغسطس ١٩٦٦). وكذلك مع التواريخ المبدلة كما سبق ومع طريقة الموت التى يرتضيها له. وأهم من ذلك وجهة نظر الراوى فى طريقة إعادة أو تذكر القصة. أن أسباب عدم ارتياح الراوى لعبد الوهاب إسماعيل، وبالتالى لكل أصولى ليس التمسك بالدين فقد كان على صداقة وطيدة ببعض المتدينين ولكن بسبب طريقة التمسك بالدين بسبب هذه الإطلاقية والثقة التى تولد التعصب والتكفير والتجهيل ومعاداة الأفكار الحديثة والاشتراكية بوجه خاص.

(ب) من عبدالناصر إلى السادات فى الباقى من الزمن ساعة

(١)

"الباقى من الزمن ساعة" بمثابة مقطع طولى لتاريخ جماعة الإخوان، وهى كالثلاثية تتناول حياة أسرة مصرية عبر ثلاثة أجيال، ويستعرض خلالهما ما مر بمصر من أحداث. تبدأ أحداث الثلاثية كما سبق إبان الحرب العالمية الأولى (أى قبل ثورة ١٩١٩) وتنتهى إبان الحرب العالمية الثانية (أى قبل ثورة ١٩٥٢)؛ فهى تصور حياة أسرة مصرية من الطبقة المتوسطة بين حربين، بينما تبدأ أحداث "الباقى من الزمن ساعة" مع معاهدة سنة ١٩٣٦، وتنتهى مع معاهدة "كامب ديفيد" عام ١٩٧٨؛ أى أنها تصور حياة أسرة مصرية من الطبقة المتوسطة بين معاهدتين. وفيما بين المعاهدتين تتوالى أجيال "الباقى من الزمن ساعة" الثلاثة وتتوازى مع الأحداث السياسية والاجتماعية الكبرى التى مرت بمصر وخلفت آثارها بالسلب والإيجاب على أجيال الرواية الثلاثة. وقد اشتركتا فى الاهتمام الكبير بالزمان الذى وضح دوره فى "الباقى من الزمن ساعة" بسبب قصرها. ولعل هذا كان سببًا لأن تأتى كلمة الزمن صريحة واضحة فى عنوان الرواية، وقد أدى قصر "الباقى من الزمن ساعة" إلى تكثيف وتركيز الوصف واختصار الأحداث والاعتماد بصورة شبه أساسية على الحوار[٥٠] .

تلعب الأم "سنية المهدى" الشخصية المحورية فى "الباقى من الزمن ساعة" دوراً أكثر تطوراً واستقلالية من دور الأم "أمينة" فى الثلاثية. نعم بهما تبدأ كل رواية وبهما تنتهى، ولكن "سنية" تملك جانبا خفيا أشبه بالأسطورة مما يجعلها أقرب للرمز منها للواقع؛ فهى صاحبة بيت الأسرة فى "حلون" الذى ورثته عن أبيها "عبد الله المهدى" بالإضافة إلى أنها شخصية مثقفة واسعة المدارك تفتخر بجدودها خاصة جدها لأبيها "بسبب نقطة التحول التى أحدثها فى حياته عندما دخل الإسلام بعدما كان قبطيًا من صلب أقباط" (ص ٨). أما الأب "حامد برهان" فكان وفديا اشترك فى ثورة ١٩١٩ . وكان فى البداية زوجًا مثاليًا مولعًا بزوجته وأولاده (كوثر ومحمد ومنيرة)[٥١]. وكان للأسرة حياتها الاجتماعية العصرية ورحلاتها المشتركة "وكان حامد برهان يمضى بأسرته دون حجاب، غير مبال بالقيل والقال، فلم يمل إلى التزمت أبداً"(ص١٠).

ومن هنا يمكننا وصف أسرة "سنية المهدى"، فى مقابل أسرة السيد أحمد عبد الجواد، بالليبرالية؛ حيث "كان الأبناء يحظون بنعمة غير معهودة من الحرية والصراحة"(ص١٣). وبينما لم تظهر كوثر ميلاً للتعليم تفوق كل من محمد الذى التحق بالحقوق ومنيرة التى التحقت بالآداب. وقد تميزت شخصية الابن "محمد حامد برهان" بأنها أول شخصية أصولية تلعب دوراً رئيسيًا فى إحدى روايات نجيب محفوظ. و"محمد حامد برهان" هو تطوير لشخصية أصولى السكرية "عبد المنعم شوكت"؛ فهو محام وطنى مثقف و ذو طبيعة تؤثر المواجهة.

(٢)

وقد تدرج الراوى بشخصية محمد حامد برهان فى مراحل الإخوانية، وعرض لما أصابها خلال العهود المختلفة حتى أصبحت هذه الرواية تأريخًا مقاربًا لتاريخ الإخوان فى هذه الفترة التى تعرضت لها؛ ففى البداية كان وفديًا كوالده ثم "جذبت نظره ذات يوم لافتة مثبتة على قضبان شرفة شقة بشارع سعفان مسجل عليها بالخط الفارسى "الإخوان المسلمون" فدعاه حب الاستطلاع والتوتر إلى اقتحام الشقة. ومضى يختلف إليها من حين إلى حين وينوه بما يلقى عليه فيها بين أسرته، ولم يطرأ عليه فى تلك الفترة من تغيير إلا أنه أضاف إلى مجال اطلاعه بعض الكتب الدينية"(ص١٢/١٣). وبعد تخرجه كعبد المنعم فى الحقوق وجد محمد عملاً فى مكتب الأستاذ عبد القادر قدرى المحامى الوفدى المعروف، وكان موصولاً به من عهد وفديته الخالصة فلم ينقطع عنه بعد أن مازجت وفديته "إخوانية" متصاعدة. وبعد نهاية حرب فلسطين عام ١٩٤٨ ومقتل النقراشى باشا على يد أحد الإخوان أعلنت الحرب الداخلية على الإخوان "فقبض على محمد فيمن قبض عليهم ضمن شعبة حلوان"(ص٣٣). وهنا لا يتعرض الراوى لاغتيال حسن البنا فى ١٢ فبراير ١٩٤٩، ولكنه يذكر "أنه أفرج عن محمد بعد فترة غير قصيرة فرجع ذات يوم وألقى بنفسه فى حضن أمه. وتظاهر – رغم شحوبه وذبوله – بالسرور مخفيًا عن أمه الأخبار المحزنة. ولما انفرد محمد بأخته منيرة قال متجهمًا: لن تنزع من روحى آلام الضرب الذى انهمر على جسدى كالمطر!"(ص ٣٥). ورجع محمد إلى عمله بمكتب الأستاذ عبد القادر قدرى مصممًا على الاجتهاد.

وسرعان ما أخذ يسترد صحته ويشق طريقه. نعم لم تعد توجد شعب إخوانية، ولكن الراوى يمهد لمرحلة جديدة فى تطور محمد الفكرى فيقول: "ولكن الدين أصبح على رأس مطالعاته، واكتسب عنه رؤية جديدة مختلفة عن دين أسرته المتسم بالسماحة والبساطة"(ص٣٦).

وبسبب ميل نجيب محفوظ إلى الاختصار والتكثيف فإنه يمر بالأحداث الكبار قفزًا؛ فيلمح إلى استقالة وزارة إبراهيم عبد الهادى السعدية فى يوليه ١٩٤٩ وعودة الوفد إلى الحكم فى ٣ يناير ١٩٥٠ وإلغاء مصطفى النحاس "معاهدة ١٩٣٦" فى ٨ أكتوبر ١٩٥١ واحتدام القتال فى مدن القناة وحريق القاهرة (٢٦ يناير ١٩٥٢) ثم حركة الجيش فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

وعندما آمن محمد بأن الحركة "إخوانية" - أو هكذا تهيأ له - تحمس لها بلا تحفظ وبتلقائية، بل قد دعا إلى بعث النشاط من جديد فى شعبة حلوان. وبات يحلم بحكم الإسلام، وكاد أن يجزع وهو ينتظر أن تسفر الثورة عن وجهها فتعلن حكم الإسلام ليحتل هو مكانته المشروعة، ولكن سرعان ما تعرضت الثورة لأزمة قاسية، ودب صراع عنيف بين مجموعة محمد نجيب ومجموعة جمال عبد الناصر التى سرعان ما سيطرت على الوضع، وبدأت تنكل بالجميع خاصة الإخوان. وبدلاً من أن يجد محمد الذى تزوج حديثًا، وسكن فى باب اللوق بالقاهرة، نفسه على رأس مؤسسة أو وزارة ألقى به بعد حادث المنشية فى السجن. وبالرغم من أنه لم تثبت عليه تهمة، إلا أنه قضى فى الاعتقال عامين، وخرج بعدهما على عكس المرة الأولى قبل الثورة شبحًا محطمًا مشوهًا بعين واحدة وساق عرجاء "وتقنع محمد بوجه جديد خبر الموت والعذاب، ولكنه تجلد أمام الأعين، وقال : إنى أحسن حظًا ممن أهلكتهم المشانق أو غيبتهم السجون إلى الأبد" (ص ٥١).

وبعد خروجه من السجن يدخل محمد فى مرحلة من الانزواء تماثل حالة الإبعاد التى تعرض لها الشعب إبان الفترة الناصرية. وفى هـذه المرحلة نجد محمداً يكتفى - ككل المصريين - بالتعليقات النقدية على ما يقوم به الزعيم أو يقوله؛ فبعد تأميم قناة السويس نجد محمد كما يقول الراوى لا يستطيع "أن يتذوق المغامرة بفمه المليء بالمرارة" (ص٥٤) وعندما تحول تأميم القناة إلى عدوان ثلاثى ومرحت طائرات العدو فى سماء القاهرة

قال محمد: "انتهت حركة المجرمين، ولكن ما أفدح الثمن!"(ص٥٥). ولكن سرعان ما تدخلت كل من أمريكا وروسيا، وأجبر الغزاة على تصفية نصرهم بأنفسهم. وبذلك حقق عبد الناصر ظفراً كالمعجزة، وترسخت مكانته كزعيم، بينما دخل بطلنا الأصولى حالة من الاستياء الدائم، وتضاعف استياؤه وهو يشاهد حماس ابنه شفيق وابنته سهام وتغنيهما بالزعيم على مسمع منه، وهو لا يملك إزاءهما أية مراجعة، حرصاً على سلامتهما وسلامته أيضاً، ومن أجل ذلك أخفى عنهما سر عوره وعرجه، وراح يغمغم : "نحن فى زمن القهر والصمت!" (ص٥٨).

وكالعادة يجمع نجيب محفوظ شخصياته فى لقاء حتى يدير بينها حواراً هو بمثابة تعليق على الأحداث التى لا يشاركون فيها. وفى البيت القديم فى حلوان يلتقى محمد وأسرته مع سنية وكوثر وابنها رشاد فتوثقت الصلات بين الأحفاد، ومن ثم بدأ دورهم في البروز. ويلاحظ أن الأحداث بدأت تتميع بصورة أكبر وتتسارع وتميل إلى الحوار التلغرافى، ولكن أهم ما نقف عليه هنا هو عملية الإحلال والتبديل التى يقوم بها نجيب محفوظ؛ فالتيار الوفدى يختفى تقريباً مع موت مصطفى النحاس فى عام ١٩٦٥ ليأخذ مكانته تيار جديد من خلال جيل الأحفاد هو "التيار الناصرى" ويمثله ابنى محمد !. فسهام تستاء لأقل إشارة تسىء للزعيم. أما شفيق فقد صادق "عزيز شفيق" الشيوعى، وعندما علم والده قال له: "الإسلام هو الدعامة والهدف. فقال شفيق : وإنى لمسلم يا بابا، ولكنى ناصرى أيضاً !" (ص ٨٢).

وهنا نقع على التطور الذى يشير إليه الراوى؛ فمحمد كان وفدياً ثار على والده، وأصبح إخوانياً، وهاهو ابنه يثور على إخوانية والده ويصبح ناصرياً. وقد يلجئنا هذا إلى تحسس رؤية الراوى. والحقيقة فإن الراوى العليم ذو رؤية أو أيديولوجية وفدية مقتحمة لا تجيد التخفى وهى تظهر كأوضح ما يكون فى وصفه لجنازة النحاس باشا (ص ٨٥). ورغم تعاطف الراوى مع ما جرى لمحمد، إلا أنه لا يتعاطف مع أفكاره التى تعارض ليبرالية الوفد خاصة دعوته للحل الإسلامى (ص ١٢١). ورغم محاولته الحياد فإنه يميل إلى آراء سنية المهدى ولا يقبل من آراء محمد إلا ما ينقد عبد الناصر وعصره ويتفق مع اتجاهات الوفد؛ فكأن الراوى الوفدى يتخفى خلف الإخوانى الذى لا يحبه لينقد عبد الناصر وعصره خاصة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ (ص ٩٠) وموت عبد الناصر (ص ١٢٩).

(٣)

وبسبب ضيق وقصر الزمن على مستوى السرد واتساعه على مستوى الحدث نجد أن الراوى كثيراً ما يتدخل ليقفز بالأحداث على مستوى السرد خطوات سريعة وفى اتجاهات مختلفة مفاجئة، وهذا ما نلاحظه فى هذه الفقرة التى يصور فيها الانتقال لعصر جديد؛ حيث يظهر السادات على مسرح الأحداث. (ص١٣١)

وأهم ما بدأ يتكشف عنه العهد الجديد كان تقارب السادات والإخوان الذين ما إن عادوا إلى مصر أو أخرجوا من السجون حتى بدءوا الاستعداد للانتقام من عبد الناصر وعصره . وقد صحب ذلك كله استعادة محمد حامد برهان لشخصيته المفقودة؛ حيث مضى يتكلم بعد عكوف طويل على المناجاة الباطنية، كما بدأ يعاود لقاءاته بالإخوان وقد تميز فى كل ذلك، ولكن وبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ أخذ يشارك فى الحملة الضارية على عبد الناصر وعصره حيث أفصح عن سعادته: "ليعلم من لم يكن يعلم، ولينتبه من فقد وعيه!"(ص١٤٩). وكان يجتهد فى الدفاع عن العصر الجديد وفى البحث عن حجج لتجاوزاته خاصة مع بداية سياسة الانفتاح والمصالحة القصيرة مع العرب. وكان يقول لمن يشتكى من أخطاء الانفتاح : "إنى راض عن الرئيس الحالى باعتباره التمهيد لدولة الإسلام!"(ص١٦٣). وعندما سمح السادات بتكوين الأحزاب فوجئ محمد بأنها جميعًا – بما فيها اليسار – تنادى بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ مما جعله يشعر بأنه لم يكن فى يوم من الأيام أقرب إلى هدفه مما هو اليوم، ومع ذلك بدأ يشعر أن نظام السادات يضع عراقيل وخطوطًا حمراء أمام الإخوان، وعندئذ قال بأسى: "حتى الشيوعيون لهم حزب أما نحن فلا حزب لنا!"(ص١٨٣). وبدأ موقف الإخوان بمن فيهم محمد فى التحول تدريجيًا عن الخط الذى رسمه السادات لهم. وعندما قام السادات برحلته الشهيرة إلى تل أبيب أصابت الدهشة الجميع، وتجلى الفتور فى وجهى محمد الإخوانى ومنيرة الناصرية، ولكن سنية بدأت مطمئنة وسعيدة؛ لأنها كما يقول الراوى تشعر أن عامة الناس مع السلام "هم الذين يموتون عند الحرب، ويجوعون عند اللا سلم واللا حرب، ورأيهم رأى الفطرة السليمة بعيداً عن شرك المذاهب"(ص١٨٥). وبعد "كامب ديفيد" تحول محمد من خانة التأييد إلى خانة المعارضة مرة أخرى؛ حيث رأى أن السلام كارثة "ولا نجاة إلا بالإسلام!"(ص١٩٢).

وتنتهى الرواية - رغم تفاؤل سنية المهدى - بالترقب الحذر على جميع المستويات الشخصية والعامة، ويبقى السؤال عن المصير معلقًا ينتظر الجواب. وهنا لابد وأن يتساءل المرء عن مغزى العنوان : "الباقى من الزمن ساعة"، وهذا ما حاول نجيب محفوظ الإجابة عنه فى روايته التالية.

(ج) الصورة فى «يوم قُتِل الزعيم»

من يقرأ رواية "يوم قُتل الزعيم" يفاجأ بأنها لا تتناول مصرع الرئيس السادات بشكل مباشر كما قد يتطرق إلى الذهن، ولكنها تحلل الآراء والأجواء التى أدت إلى هذه النهاية المأسوية من خلال حياة أسرة مصرية من الطبقة الوسطى التى تعانى من الغلاء الفاحش فى ظل الانفتاح الاقتصادى فى نهاية عصر السادات، وهى نفس القضية التى اهتم بها نجيب محفوظ قرب نهاية "الباقى من الزمن ساعة". ومن هنا تأتى أهمية وتكامل الروايتين؛ فكأنه يقول إن "الباقى من الزمن ساعة" واحدة ويحدث الانفجار، وأنه لن يتحمل مسئولية هذا الانفجار سوى الزعيم ومن حوله؛ لأنه كزعيم أخطأ من حيث يدرى أو لا يدرى فى البحث عن مخرج من الأزمات المتراكمة، بل تركها تتكاثر ومضى يبحث عن الأمان والانتصارات الشخصية، وإبان ذلك ارتكب أكبر أخطائه بتعاونه مع الجماعات الأصولية؛ فهو الذى أخرج هذه الجماعات من السجون وأعادهم من المنافى وشجعهم على التكتل والانتشار بهدف ضرب القوى التى تناوئه مثل الناصريين والشيوعيين. وبعد القضاء على هذه القوى الرئيسية انفردت الجماعات الأصولية بالساحة الشعبية السياسية. وسرعان ما تجاوزوا الخطوط الحمراء التى رسمها السادات لهم فاختلفا فما كان منهم إلا أن حكموا عليه كالعادة من خلال وجهة نظرهم فكفروه وأحلوا دمه، وسرعان ما انتهى الصراع بقتل الزعيم !.

ورغم قصر رواية "يوم قُتل الزعيم" على المستويين السردى والزمنى؛ فإنها مثلها مثل "الثلاثية" و"الباقى من الزمن ساعة" تصور حياة ثلاثة أجيال مصرية فى الفترة الحاسمة التى سبقت أغتيال السادات، ولكنه وبالإضافة إلى التجريد الشديد واختصار الوصف إلى أقصى حد ممكن والاعتماد على الحوارية لتسريع وتيرة الأحداث نجد نجيب محفوظ

يستخدم تقنية "السرد المتعاقب لأحداث متزامنة" Respektivenwechsel-Roman حيث استبدل بالراوى العليم الذى سيطر على السرد فى الروايتين السالفتين أصواتًا ثلاثة متكاملة (الجد والحفيد وخطيبته) هى أبطال الرواية.

فالجد شيخ هرم يدعى "محتشمى زايد"، هو الأقرب إلى صوت الراوى المتخفى، وهو من رجال التربية القدامى ومن شباب الحركة الوطنية التى عاصرت ثورة ١٩١٩ أى أنه وفدى قديم، ولذا فهو لا يفتأ يسترجع - فى مجال تعليقه الدائم على الأحداث التى يروى جزءًا كبيرًا منها - ذكرياته والأحداث الكبرى التى عايشها خاصة ثورة ١٩١٩، ويضع كل هذا بحيادية شبه تامة وضع المقارنة مع ما يعايشه من أحداث، وهو يقدم فى حنو وتفهم كامل شخصيات الرواية خاصة الصوتين الآخرين فى الرواية، وهما حفيده الشاب "علوان فواز" وخطيبته "رندة سليمان مبارك". ورغم أن لغة أو لغات الرواية الثلاثة تختلف عن بعضها البعض حيث تسيطر على لغة الجد نغمة تاريخية دينية تفتقدها لغة الحفيد ولغة خطيبته(٥٢)، إلا أنه من الملاحظ أن الأصوات الثلاثة التى تتولى تقديم الأحداث بالتوالى تقدمها من خلال وجهات نظر تكاد تكون متوائمة مع نفسها ومع وجهة نظر الراوى الذى يحاول التخفى فتمنعه طبيعته المقتحمة، والذى لم يتح الفرصة لأى من شخصيات الطبقة الجديدة حتى يعبر عن وجهة نظره مما جعل الرواية رغم تعدد الأصوات أحادية النظرة؛ حيث تعبر عن وجهة نظر الطبقة المتضررة فقط، والتى ينتمى إليها الراوى المتخفى.

وكما قدم محتشمى زايد شخصيات الرواية الأساسية والفرعية؛ فإنه يقدم أيضًا بيئة الرواية وزمنها، بل ويشير إلى عامل الجذب الذى سيحرك أحداث الرواية، ويدفع بها إلى نتيجتها الحتمية، ونعنى المشكلة الاقتصادية التى تحيق بأسرته وتجعل ابنه "فواز" وزوجته "هناء" - وهما يمثلان جيل الآباء - مشغولين عن كل شىء بالجرى خلف لقمة العيش مما يجعل هذا الجيل شبه مختف بعد أن كان دائم التواجد فى "الثلاثية" و"الباقى من الزمن ساعة". ورغم ذلك فإن الخطوط العريضة لرواية "يوم قُتل الزعيم" هى كما سبق امتداد بشكل ما لخطوط "الباقى من الزمن ساعة" مع تغير طفيف فى الاتجاهات واختصار فى عدد الشخصيات. وهنا يثور السؤال عن مغزى بناء فعل القتل للمجهول ؟!. وظنى أن هذا هو رأى المؤلف؛ فالسادات تم قتله بطرق مختلفة على يد

أغلب أبطال الرواية؛ فكل ما حدث كان مقدمة طبيعية لفعل القتل. أما القاتل الواقعي فلم يكن أي من أصوات الرواية -حتى زمن السرد- يعرفه؛ لذا ورد الفعل في العنوان بصيغة المبني للمجهول وكذلك؛ لأن فاعله الحقيقي غائب عن السياق الروائي، ولأن أحد الرواة لم يره ولم يعرفه. نعم قال البعض إنه التيار الأصولي، ولكن هذا التيار لم يكن قد تمثل بعد في شخصية محددة المعالم؛ لذا بنى الفعل للمجهول، وكان هذا مناسبًا لميل نجيب محفوظ إلى اختصار عناوين رواياته إلى أقصى حد ممكن. نعم لا توجد أية شخصية أصولية إسلامية في رواية "يوم قُتل الزعيم"، إلا أنها تكمن خلف الأحداث كمحرك قوي في مقابل سلبية التيارات الأخرى؛ فهي شخصية فاعلة رغم عدم ظهورها. ولكن هناك إشارات سريعة إليها. فعندما تصاعدت موجة الأصولية الإسلامية نجد أن أحد أصدقاء علوان – ويدعى المحروقي– يرمي بشهادته الدراسية في أول وعاء قمامة، ويعمل سباكًا، وعندما يلتقي بعلوان يقول له ساخرًا :

– "أدعوك للدخول في دين جديد اسمه الإسلام !"(ص٤٩).

وعندما ثار السادات في سبتمبر ١٩٨١ وقبض على معارضيه بعد أن فلت الزمام من يديه نجد الراوي يخاطب السادات على لسان بطله محتشمي زايد : "ما هذا القرار أيها الرجل؟! تعلن ثورة في ١٥ مايو ثم تصفيها في ٥ سبتمبر؟ تزج في السجن بالمصريين جميعًا من مسلمين وأقباط ورجال أحزاب ورجال فكر؟ لم يعد في ميدان الحرية إلا الانتهازيون فلك الرحمة يا مصر"(ص٦٥). وإبان تصاعد موجة الغضب وقع حادث الاغتيال. وهنا يستعرض الراوي من خلال السرد المتزامن لخبر مصرع الرئيس السادات ووقوعه على أبطال الرواية في أماكنهم المختلفة؛ فأغلبهم شاهد السادات وهو قادم إلى العرض العسكري. ولا حظ الجميع كم هو معجب بنفسه، ولكن سرعان ما اضطربت الأمور وانقطع الإرسال وساد الجميع وجوم ثم كثرت التخمينات، وقد استقر الرأي في أغلب الأماكن على أن هناك اعتداء على شخص الرئيس، وهنا تساءل أحدهم عن ماهية المعتدين فأجاب آخر: "من غير التيار الديني؟!"(ص٨١). وهنا يضعنا نجيب محفوظ وجهًا لوجه أمام رسالته النهائية التي يضعها على لسان سليمان مبارك الملحد؛ فبعد أن استفظعت رندة القتل كوسيلة للعزل نجد والدها يرنو إليها مليًا بعينيه الذابلتين ثم يقول : "البلد مريض بالتعصب يا رندة، أين أيام "لماذا أنا ملحد؟" يريدون أن يرجعونا أربعة عشر قرنا إلى الوراء" (ص ٨٣).

تعليق ختامى

وفى نهاية هذا الفصل نستطيع أن نلخص الصورة المفصلة التى قدمها نجيب محفوظ فى رواياته؛ فمصر (أو البلد) مريضة بالتطرف، وهو لا يلقى مثل هذا الحكم على عواهنه، وإنما يقدم له ويعلله؛ فأسباب هذا التطرف عديدة : فإلى جانب اعوجاج فكر هذه الجماعات الذى أشار إليه فى "السكرية" نجده يشير فى "الباقى من الزمن ساعة" إلى التعذيب الذى تعرضت له الجماعات فى سجون عبد الناصر ثم يشير إلى حالة التضخم والغلاء والفساد التى عاشها المصريون فى السبعينات وصورها فى "الباقى من الزمن ساعة" وفى "يوم قُتل الزعيم".

أما "الروشتة" التى ما فتئ نجيب محفوظ يرددها للخروج من حالة الخطر التى تعيشها مصر وكاد أن يكون هو أحد ضحاياها فى عام ١٩٩٤[٥٣]، فتتلخص فى الحاجة إلى حلول جذرية لإصلاح التعليم، والقضاء على الفساد؛ لأنه يمثل التربة الخصبة التى أنبتت هذه الجماعات وأساس هذا كله تحسين الحالة الاقتصادية. وبعد هذا العرض يتضح لنا أن اختيار نجيب محفوظ الأيديولوجى كان - وحتى النهاية - لصالح التيار العلمانى الليبرالى مع توشيات من التيار القومى الطليعى صاحب الصبغة الاشتراكية الفابية.

الهوامش

(١) ولد نجيب محفوظ عبد العزيز يوم الاثنين ١١ ديسمبر ١٩١١ فى أحد أحياء القاهرة الفاطمية يدعى حى الجمالية. فى الرابعة من عمره ذهب لمدة عامين إلى المكتب، ثم التحق بعد بمدرسة بين القصرين الابتدائية، وفى عام ١٩٢٣ التحق بمدرسة فؤاد الأول الثانوية لمدة خمس سنوات كانت هى سنوات التكوين. والتحق فى عام ١٩٣٠ بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليًا) وتخرج فيه عام ١٩٣٤ ثم عين موظفاً بإدارة الجامعة. وفى نفس العام سجل نفسه للحصول على درجة الماجستير عن موضوع "مفهوم الجمال فى الفلسفة الإسلامية" بإشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق، ولكنه سرعان ما تركها وتفرغ للأدب. توفى والده عام ١٩٣٧ وفى العام التالى بدأ العمل كسكرتير برلمانى للشيخ مصطفى عبد الرازق الذى عين آنذاك وزيراً للأوقاف. واستمر فى عمله هذا حتى عام ١٩٤٥ ثم نقل إلى مكتبة الغورى بالقاهرة، ثم عمل مديرا لمكتب يحيى حقى إبان رئاسته لمصلحة الفنون فى الفترة من ١٩٥٥ وحتى ١٩٥٩ ، ثم عين مديرا للرقابة على المصنفات الفنية، ثم مديراً عامًا لمؤسسة دعم السينما عام ١٩٦٠، وظل مرتبطًا بالوظائف المتصلة بالسينما حتى أحيل على المعاش عام ١٩٧١ .

(٢) فؤاد دوارة : نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية ، ص٢١٠ . وقارن بحوار "رحلة الخمسين مع القراءة والكتابة" مجلة الكاتب القاهرية عدد يناير ١٩٦٣ ، ص ٥–ص ٢٣ .

(٣) المجلة الجديدة عدد فبراير ١٩٣٤ ، ص٦٥–٦٧ .

(٤) ظلت "المجلة الجديدة" تصدر حتى عام ١٩٤٢، وظلت خلال فترة صدورها منبراً للفكر الاشتراكى الديمقراطى الذى أثر فى أغلب كتاب الجيل التالى.

(٥) المجلة الجديدة ، عدد أكتوبر ١٩٣٠ ، ص (١٤٦٨–١٤٦٩).

(٦) رجاء النقاش : نجيب محفوظ ، صفحات من مذكراته وأضواء جديدة على أدبه وحياته ، مركز الأهرام القاهرة ١٩٩٨ ، ص ٢٥٥ .

(٧) راجع عبد المحسن طه بدر: "نجيب محفوظ: الرؤية والأداة" ، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص٤١–٤٤ وعلى شلش: "نجيب محفوظ : الطريق والصدى هيئة قصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩٣ ، ص٢١ .

(٨) نبيل فرج : نجيب محفوظ، حياته وأدبه الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ١٧ . راجع أيضًا كل من : فاطمة موسى (القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٥٠) وساسون سوميخ (ليدن ١٩٧٣ ، ص ٣٨/٢٤) وعبد المنعم اللبان (فرانكفورت ١٩٧٧ ، ص ٢٢٩).

(٩) عبد المحسن طه بدر: "نجيب محفوظ : الرؤية والأداة، ص٤٢ .

(١٠) زكى نجيب محمود : تيارات الفكر والأدب فى مصر المعاصرة ، مجلة الفكر المعاصر ، عدد ٢٣ يناير ١٩٦٧ ، ص ١٠ .

(١١) صبرى حافظ : نجيب محفوظ أتحدث إليكم، دار العودة، بيروت ط١ ١٩٧٧ ، ص٩٣ .

(١٢) راجع سيزا قاسم : بناء الرواية ، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ ، ص ٢٠ .

(١٣) راجع وقارن بمقالة كل من حمدى السكوت ومارسدن جونز : أدباء مصر فى القرن العشرين، نجيب محفوظ. فى : صباح الخير، ٢٠ أكتوبر ١٩٨٨ ص٦، ٧ وللمقارنة بين ثلاثية جالسوارثى وثلاثية محفوظ راجع دراسة "بناء الرواية" لسيزا قاسم ، ص ٣٥/٤٦/٥٣/٨٧ .

(١٤) عبد المحسن طه بدر: دراسات فى تطور الأدب العربى الحديث، دار المستقبل العربى بالقاهرة ١٩٩٣ ، ص٧٠ .

(١٥) حسن حنفى : الدين والثورة فى مصر (٥٢-١٩٨١) مج ٦ : الأصولية الإسلامية ، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٩ ، ص ٢٣٥ .

(١٦) إدوارد سعيد : نجيب محفوظ بين المحلية والعالمية ، مجلة الآداب البيروتية ، س٣٧ ، ع١ ، يناير ١٩٨٩ ص ، ١٦/١٧ .

(١٧) جورج طرابيشى : الله فى رحلة نجيب محفوظ الرمزية ، بيروت ١٩٨٠ ص .

(١٨) جمال الغيطانى : نجيب محفوظ يتذكر، ص٧٩ .

(١٩) مثل هذا القول قد يعلل لماذا تأتى أوصاف نجيب محفوظ فى رواياته أوصافًا رتيبة مكررة؛ حيث يكتفى دائمًا بذكر الخطوط العريضة للمكان دون الوقوف عند التفاصيل كما كان يفعل رواد الواقعية كبلزاك وفلوبير وزولا "فالكلمات المستخدمة لا تحمل فى طياتها صورًا خاصة، بل هى مجرد مسميات لأشياء تتكرر من مقطع وصفى إلى مقطع وصفى آخر بلا تمييز". راجع سيزا قاسم، السابق ، ص ٨٣-٨٥، وقارن بمقالة أندريه ميكيل : الفن الروائى عند نجيب محفوظ (١٩٦٣) فى: أحمد درويش : رؤية فرنسية للأدب العربى (القاهرة ١٩٩٣ ، ص ١٤٩-١٥١).

(٢٠) راجع فؤاد دوارة : السابق ، ص ٢١٣/٢١٤ .

(٢١) يؤكد ساسون سوميخ من خلال ما صدر من مقالات تقريظية ونقدية فى مجلتى الرسالة والكاتب المصرى أن رواية "خان الخليلى" قد نشرت أولاً فى نهاية عام ١٩٤٥ وقبل رواية "القاهرة الجديدة" التى نشرت فى عام ١٩٤٦ وهو لا يعتمد فى ذلك على تصريحات نجيب محفوظ بأنه كتب "القاهرة الجديدة" ، ونشرها أولاً لأن العبرة فى تاريخ الأدب كما يقول د. على شلش "بتاريخ النشر لا تاريخ الكتابة". راجع Sasson Somekh (١٩٧٣ ، ص ١٩٨) وعلى شلش : نجيب محفوظ الطريق والصدى ، ص١٣٤ . وقارن Andrea Haist (فيسبادن ٢٠٠٠) ، ص ٥٣٧ .

(٢٢) قارن مع د. عبد المنعم تليمة : حرية الفرد وحرية الجماعة..قراءة ثانية فى رواية (اللص والكلاب) مجلة الهلال عدد فبراير ١٩٩٨ ، ص ٩٨ .

(٢٣) نشرت مسلسلة في جريدة الأهـــرام في المـــدة من ٢١ سبتمبر ١٩٥٩ إلى ٢٥ ديسمبر ١٩٥٩، ولم تصدر في كتاب إلا عام ١٩٦٧ عن دار الآداب ببيروت في ٥٥٢ صفحة من القطع الكبير. (راجع ستاغ ، ص ١٣٧).

(٢٤) Stanzel, Franz: Theorie des Erzählens, Göttingen 1995, S. 70. und Stanzel, Franz: Typische Formen des Romans, Göttingen 1955 S. 22.

(٢٥) صرح نجيب محفوظ في أكثر من مرة أن القواعد الروائية لم تعد في نظره "إلا الأسلوب الذي يكتب به الكاتب" (راجع مجلة فصول عدد يناير/ مارس ١٩٨٢) وأنه يطمح فقط إلى الإخلاص لذاته والبحث عن الشكل المناسب للنغمة التي يستخرجها، كما قال، من أعماقه سواء عادت به إلى القديم أو قادته إلى "المودرنزم"؛ فالرواية الصحيحة "هي النابعة من نغمة داخلية" (راجع نجيب محفوظ يتذكر، ص ١٠٩) فالتكنيك أو الأسلوب الفني كما قال هو رؤية حضارية. قد نستعير القوالب والأشكال، ولكن نعيد خلقها حتى تلائمنا وإلا حكم على أعمالنا بالاندثار؛ لذا فإنه كان يردد إبان هذه الحركة الثالثة "أنه يكتب وفق النمط الذي يوافقه" (راجع مجلة الأقلام العراقية عدد مايو ١٩٨٩).

(٢٦) راجع جمال الغيطاني : نجيب محفوظ يتذكر ، ص١٠٣ وفؤاد دوارة : نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية ، ص ٢٣٠ ونبيل فرج : نجيب محفوظ حياته وأدبه ، ص ٥٧ .

(٢٧) Goldmann, Lucien: Soziologie des Romans, Frankfurt a. M. 1984, S. 25.

(٢٨) راجع أمينة رشيد : تشظي الزمن في الرواية الحديثة القاهرة ١٩٩٨ ، ص ٧٧ .

(٢٩) Jad, Ali: Form and Technique in the Egyptian Novel 1912- 1971. London 1983, S. 173.

(٣٠) رجاء النقاش : السابق ، ص ٢٦٣ .

(٣١) سبق أن أشرنا إلى أن هذه الموجة هي التي دفعت بحسن البنا في أحد أيام ١٩٢٨ إلى إنشاء جمعية الإخوان المسلمين لمقاومتها !.

(٣٢) نبيل راغب : قضية الشكل الفني عند نجيب محفوظ. الهيئة المصرية ١٩٨٨ ، ص ٧٦ .

(٣٣) راجع غالي شكري : نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل ، ص ١٨١ .

(٣٤) يقول : "أما الذين كرهتهم منذ البداية، فهم الإخوان المسلمون، الإخوان في البداية كانت جمعية دينية تضم وفديين وغير وفديين، ولكن عندما وجدناهم بدءوا ينافسون الوفد، عاديناهم ، كنا نعتبر أي منافسة للوفد بمثابة إضعاف لقوته الضارية" (نجيب محفوظ يتذكر، ص١١٨/١١٩). وقارن :

Fähndrich, Hartmut: Nagib Machfus, München 1991, S. 38.

(٣٥) Abu-Hasha, Abdallah M.: Gesellschaftskritik in Romanen der fünfziger Jahre, Untersuchungen zur literarischen Darstellung des ‚Milieus" bei Heinrich Böll und Nagib Mahfuz. Verlag VSG Münster 1986, S. 107, S. 219.

(٣٦) سيد قطب : القاهرة الجديدة، مجلة الرسالة س١٤ ،ع ٧٠٤، في٣٠/١٢/١٩٤٦ ، ص (١٤٤٠-١٤٤٣).

(٣٧) نشرت ثلاثية بين القصرين بمساعدة يوسف السباعى فى مجلة "الرسالة الجديدة" التى أصدرتها الثورة خلال عامى ٥٤-١٩٥٥ .

(٣٨) تقنية "الحديث المجرب" هى إحدى التقنيات السردية التى اهتم بها المنظرون الألمان منذ بداية القرن العشرين، وهى التى يطلق عليها بالإنجليزية Style indirect liebre ، وأهم ما يميز هذه التقنية أنها "ثنائية الصوت" بمعنى أنها مزيج بين التقرير السردى للراوى وما تقوله الشخصيات.

(٣٩) على سبيل المثال فى حين يتحدى أحمد أهله وطبقته ويتزوج من سوسن نجد كمال يُضيع بتردده وخوفه وجليطته فرصة ذهبية مع بدور الأخت الصغرى لعايدة شداد، وانتهى به الأمر كالعادة إلى قضم الأظافر على حين مضت بدور متأبطة ذراع خطيبها (ص٣٣٩).

(٤٠) Uspenskij, B.: Poetik der Komposition, F/M 1975, S. 70.

(٤١) راجع سيزا قاسم : بناء الرواية ، ص ١٤٠ . وردت هذه المرات الثلاث أولاً ص ٢٨٠ ثم فى (فصل ٤٣) حيث يقدم الراوى فيه أحمد من خلال التنقل بين ثلاثة أساليب مختلفة هى: المنولوج الداخلى ثم الحوار والحديث المجرب فى باقى الفصل (ص ٣٠٨ – ٣١١) وقرب نهاية الرواية فى (فصل ٥٣) (ص ٣٨٤– ٣٨٥).

(٤٢) يلاحظ أن عناوين الصحف أو المجلات التى تصدرها الشخصيات اليسارية فى روايات نجيب محفوظ متشابهة ؛ فعلى طه يصدر فى "القاهرة الجديدة" مجلة اسمها "النور الجديد"، وعدلى كريم يصدر فى "السكرية" مجلة اسمها "الإنسان الجديد"، وهى كما فى النص عناوين تشبه عنوان مجلة سلامة موسى "المجلة الجديدة". والحقيقة فأنا أميل –وهذا فى الهامش وليس فى النص– إلى أخذ هذه التشابهات مأخذ الجد والقول بأنها تشير من طرف خفى إلى أصل تاريخى ليس بعيدا عن سلامة موسى الذى أصدر مجلته فى نفس الوقت الذى أصدر فيه على طه مجلته!. وإذا كان هذا التشابه مقبولا فإننى أشير إلى أن التشابه بين مأمون رضوان وطه حسين وبين أحمد بدير والعقاد يوحى إلى بأن مقالة "ثلاثة من كتابنا " كانت بمثابة تأسيس فكرى للاتجاهات الفكرية فى "القاهرة الجديدة".

(٤٣) راجع نجيب محفوظ: القاهرة الجديدة، ص٢٣ .

(٤٤) جيرار جنيت : خطاب الحكاية، بحث فى المنهج. ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى و عمر حلى، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ط٢ ١٩٩٧ ، ص ٢٠٥ .

(٤٥) جيمس رويكنج : تفكيك الذات فى مرايا نجيب محفوظ ، (ت. أحمد الهوارى) مجلة علامات ، جدة – العربية السعودية ، ج٦ – م٢ – ديسمبر ١٩٩٢ ، ص٢٠٨ .

(٤٦) منذ رواية "السراب" (١٩٤٨) كان نجيب محفوظ –كما يبدو لى– يتجنب القص بالضمير الأول، ربما لأن المسافة بين هذا الشكل للسارد وبين المؤلف الفعلى أشد ضيقًا خاصة فى مجتمع شرقى ليس له تقليد روائى طويل. عمومًا فإن رواية "المرايا" هى ثانى رواية محفوظية تروى بالضمير الأول. ورغم أن الحكاية بضمير المتكلم ليست علامة على البوح المباشر، إلا أننا نلمس فى حالة "المرايا" أنها نوع من البوح، ولكن غير المباشر.

(٤٧) Adorno, Theodor: Noten zur Literatur: In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II, Schurkamp Frankfurt a. M. 1981, S. 46.

(٤٨) محمد حسن عبد الله : الإسلامية والروحية فى أدب نجيب محفوظ، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص١٣٠/١٣١ .

(٤٩) أشار نجيب محفوظ إلى زيارته لسيد قطب بعد الإفراج عنه بصورة عابرة فى " نجيب محفوظ يتذكر" (ص٢٨)، ثم عاد مرة ثانية لنفس الذكرى فى كتاب غالى شكرى "نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل" (بيروت ١٩٩١) (ص٩٣/٩٤) ثم مرة ثالثة ولكن بتوسع فى حواره مع رجاء النقاش حيث قال : "وكان آخر لقاء جمعنا معًا فى بيته فى حلوان، حيث ذهبت لزيارته بصحبة آل السحار عقب خروجه من السجن بعفو صحى. ذهبت إليه رغم معرفتى بخطورة هذه الزيارة، وبما يمكن أن تسببه لى من متاعب أمنية. وفى تلك الزيارة تحدثنا فى الأدب ومشاكله، ثم تطرق الحديث إلى الدين والمرأة والحياة. كانت المرة الأولى التى ألمس فيها بعمق مدى التغير الكبير الذى طرأ على شخصية سيد قطب وأفكاره.. لقد رأيت أمامى إنسانا آخر، حاد الفكر، متطرف الرأى، ويرى أن المجتمع عاد إلى الجاهلية الأولى، وأنه مجتمع كافر لابد من تقويمه بتطبيق شرع الله انطلاقًا من فكرة "الحاكمية". وسمعت منه آراءه من دون الدخول معه فى جدل أو نقاش حولها، فماذا يفيد الجدل مع رجل وصل إلى تلك المرحلة من الاعتقاد المتعصب. وعرفت منه أنه تلقى عرضا للعمل فى العراق، ورغم إغراءاته المادية ومميزاته الكبيرة فإنه رفضه لأنه لا يريد أن يترك مصر، وبقى فيها لقضائه وقدره. وعندما سمعت بخبر اشتراك سيد قطب فى مؤامرة قلب نظام الحكم، وصدور حكم الإعدام عليه، لم أتوقع أبدًا تنفيذ الحكم، وظننت أن مكانته ستشفع له. وإن لم يصدر عفو عنه، فعلى الأقل سيخفف الحكم الصادر ضده إلى السجن المؤبد على الأكثر، ثم يخرج من السجن بعد بضع سنوات. وخاب ظنى ونفذ حكم الإعدام بسرعة غير معهودة، أصابتنى بصدمة شديدة وهزة عنيفة. فرغم الخلاف الفكرى بينى وبين سيد قطب، فإنى كنت أعتبره حتى اليوم الأخير من عمره، صديقًا وناقدًا وأديبًا كبيرًا، كان له فضل السبق فى الكتابة عنى، ولفت الأنظار إلىّ، وفى وقت تجاهلنى فيه النقاد الآخرون. ولتأثرى بشخصية سيد قطب وضعتها ضمن الشخصيات المحورية التى تدور حولها رواية "المرايا" مع إجراء بعض التعديلات البسيطة، ولكن الناقد المدقق يستطيع أن يدرك أن تلك الشخصية فيها ملامح كثيرة من سيد قطب" (راجع نجيب محفوظ: صفحات من مذكراته وأضواء جديدة على حياته وأدبه ، ص ٣٢٨-٣٢٩).

(٥٠) Fähndrich, Hartmut: Beschleunigung durch Reden, S. 106.

(٥١) غير أن هذا لم يستمر طويلاً فبعد أن أحيل على المعاش ونتيجة لإحساسه بالفراغ وقع فى حب ساكنة جديدة فى العمارة المقابلة وتزوجها مما كان له وقع الصدمة على الأسرة كلها خاصة سنية المهدى التى أصيبت بنوع من جنون الصمت والكبرياء، ولم تسامحه حتى موته بعد قيام ثورة ١٩٥٢ بعدة أشهر (ص٣١).

(٥٢) Fähndrich, Hartmut: Beschleunigung.., S. 110

(٥٣) وقعت محاولة الاغتيال على نجيب محفوظ بالقرب من منزله فى الساعة الخامسة مساء يوم الجمعة ١٤ أكتوبر ١٩٩٤ .

الباب الثالث

رؤى متصارعة : صورة التيار الأصولى عند نجيب الكيلانى وفتحى غانم

٧ - الإسلامية كأيديولوجية مقهورة

صورة التيار الأصولى عند نجيب الكيلانى

(أ) الكيلانى والتيار الأصولى الأدبى

(١)

على عكس نجيب محفوظ كان اختيار نجيب الكيلانى (١٩٣١-١٩٩٥)[١] الواضح وغير الملتبس هو أن يكون أدبه معبراً عن اتجاه الأيديولوجيا الأصولية الإسلامية. ومن هنا فإن العلاقة بين الفن والأيديولوجيا من منظور أصولى هى خير مدخل لهذا الباب. والأيديولوجية - كما يعرفها جونتر فالدمان Waldmann - هى "منظومة من المعنى تعلل وجودها كشكل مسيطر على أساس عقلانى، وإلا لرفضت بسبب عدم عقلانيتها، ولكنها فى الوقت نفسه تعوق وبإنتظام كل خطاب عقلانى حقيقى؛ لأنه قد يضعها موضع التساؤل أو ينقضها"[٢].

وتاريخيًا فإن المنظرين الماركسيين كانوا - وما زالوا - يولون أهمية كبيرة للوعى الأيديولوجى فى الأعمال الفنية، ولعل أهم ما يجمع التنظير الأصولى بالماركسى نظرتهما إلى الفن كأداة دعائية أو سلاح لابد وأن يخدم الأيديولوجيا التى ولابد للكاتب أن يلتزم بها. ومثل هذه النظرة النفعية تجعل المبدع فى نظر الأيديولوجيين مجرد آلة إنتاجية، ومن ثم يسهل إعلان خيانته أو تكفيره. وليس غريبًا أن تبدأ الدعوة لهذين الاتجاهين النقديين فى مصر فى نفس الوقت تقريبًا؛ فبعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ كان هناك نوع من المعركة الخفية لتوجيه الثقافة المصرية تحت راية الثورة؛ فعلى سبيل المثال فى نفس الوقت الذى بدأ كل من محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس نشر

مقالاتهما النقدية التي سرعان ما جمعاها عام ١٩٥٥ فى كتابهما "فى الثقافة المصرية" فى نفس هذا الوقت بدأت الدعوة إلى ما يسمى "بالأدب الإسلامى" فى مصر[٣].

أما أول من رفع هذا الشعار أو المصطلح من قبل التيار الأصولى فكان سيد قطب وبالتحديد فى عام ١٩٥٤؛ فعندما سمح للإخوان بإعادة إصدار جريدة "الإخوان المسلمون الأسبوعية" أسندت رئاسة التحرير إلى سيد قطب الذى بدأ منذ العدد الأول فى ٢٠ مايو ١٩٥٤ مرحلة الدعوة للأدب الإسلامى؛ فنشر مقالته "منهج للأدب" الذى عرّف فيه الأدب بأنه – كسائر الفنون – "تعبير موحٍ عن قيم حية ينفعل بها ضمير الفنان"[٤]، ثم حاول أن يؤسس للرؤية الفكرية أو القيم التى ولابد أن يعتمد عليه هذا الأدب الإسلامى : "ومن العبث أن نحاول تجريد الأدب أو الفنون عامة من القيم التى يحاول التعبير عنها".. "كذلك من العبث محاولة فصل تلك القيم عن التصور الكلى للحياة"[٥] . وبعد إقراره هذا المنطلق يتقدم خطوة أخرى فيعلن أن "الإسلام تصور معين للحياة، تنبثق منه قيم خاصة لها، فمن الطبيعى إذًا أن يكون التعبير عن هذه القيم، أو عن وقعها فى نفس الفنان ذا لون خاص"[٦]. هذه القيم وهذا "التصور الكلى للحياة" هو الذى تطور حتى أصبح مقولة أساسية فى فكر سيد قطب، وهى مقولة "التصور الإسلامى" الذى كتب فيما بعد عن خصائصه ومقوماته كما تصورها[٧]؛ فهو يقرر منذ البداية أن "الأدب أو الفن الإسلامى أدب أو فن موجه"، وأن لهذا الأدب أو الفن الإسلامى "منهج محدد يلتزمه فى كل مجالاته. وهذه الكلمة هى الخط الأول فى تصوير هذا المنهج، وبها نفتح المجال لدراسته تقريريًا وشرحًا، ومعارضة ونقدًا لجميع الأقلام، ولجميع الاتجاهات"[٨].

وما إن فتح سيد قطب باب النقاش حتى توالت الكتابات (وما زالت!) بين موافقة مؤيدة ومعارضة ناكرة لفرض سلطان الإسلام على الأدب مما جعله يكتب كلمته الثانية تحت عنوان "الإسلام حركة إبداعية شاملة فى الفن والحياة"[٩] الذى لم يضف فيه، على المستوى التنظيرى، جديدًا على ما سبق تقريره !

(٢)

وبينما مثلتا هاتين المقالتين آخر صلة مباشرة لسيد قطب بموضوع "الأدب الإسلامى"؛ فإنهما مثلتا أول صلة لنجيب الكيلانى بهذه القضية، ولكن – وكما يقول – كانت قراءته لشعر محمد إقبال إبان فترة سجنه الأولى هى "بداية اهتمامه الأساسى"[١٠]. وبعد الإفراج عنه انتظم فى دراسته مرة أخرى، وأخذ يطبع كتبه التى كان قد خطط لها أيام سجنه، كما حاول الاندماج فى الحياة الثقافية، كما فاز بعدة جوائز أدبية[١١].

وفى عام ١٩٦١، وبعد أن أصبح "طبيب امتياز" فى مستشفى "أم المصريين" بالجيزة، بدأ نجيب الكيلانى يستكشف فكرة الأدب الإسلامى فدرس كتابات سيد قطب مرة أخرى. وعندما قام خفية بزيارة سيد قطب فى مستشفى القصر العينى فى بداية عام ١٩٦٢ دار أغلب حديثهما عن "الأدب الإسلامى". وعندما أشار الكيلانى إلى أنه فهم من كتاب "النقد الأدبى أصوله ومناهجه" أن سيد قطب يميل إلى نظرية "الفن للفن". أوضح سيد قطب له أن الطبعة الجديدة من هذا الكتاب فيها تعديل، وأنه سيجد فيها بغيته[١٢]، ولكن عندما نقارن طبعة ١٩٦٢ بالطبعة السابقة لا نقع على تعديل جذرى فى مادة الكتاب. أما هذا التعديل فكان نظريًا، ولم يتطرق إلى النماذج الاستشهادية التى بقيت كما هى. وقد تمثل هذا التعديل فى إضافتين فى باب المقالة الأدبية : الإضافة الأولى مقالة لعباس محمود العقاد تحت عنوان "الأدب والمذاهب الهدامة"[١٣]. أما الثانية فهى مقال سيد قطب "منهج للأدب" الذى سبقت الإشارة إليه، والذى أعطى فيه الأدب الإسلامى مفهومًا موجزًا. وقد أضاف سيد قطب إلى العنوان وصف "الإسلامى" فأصبح العنوان "منهج الأدب الإسلامى"[١٤]. ومعنى هذا أن سيد قطب قد اعتمد على مقالة أستاذه فى هدم المذاهب السابقة، ثم شرع فى إقامة مذهبه للأدب الإسلامى.

وقد تحمس الكيلانى كذلك لكتاب محمد قطب[١٥] الذى صدر فى نفس العام تحت عنوان "منهج الفن الإسلامى". وبناء على قراءته لكل من سيد ومحمد قطب وغيرهما سجل الكيلانى إبان فترة عمله بالوحدة الصحية بقريته عددًا من أفكاره وخواطر حول "الأدب الإسلامى" أصدرها فى نهاية ١٩٦٢ فى كتابه "الإسلامية والمذاهب الأدبية".

رغم أن الكيلانى حاول فى مقدمته أن يقدم نقداً لكتاب محمد قطب، إلا أنه لم يتجاوز الجوانب الشكلية(١٦)، وفى نفس الوقت لم يستطع على المستوى الموضوعى أن ينجو من تأثيره أو تأثير سيد قطب، وربما كان هذا ما منعه من أن يأت فى كتابه بجديد؛ حيث آمن مثلهما "بأن أى اتجاه أدبى فى العالم ينبع أساساً من عقيدة أو فلسفة معينة، وعلى ضوء عقيدتنا الإسلامية التى تنظم جوانب الحياة المختلفة، يجب أن يتحرك أدبنا"(١٧)، كما أنه لم يخرج عن أفكارهما العامة عندما حاول التوفيق بين الدين والفن؛ حيث رأى أن لا خصام بين الفن والدين! وفى فصل "مشكلة اللغة" انتهى سريعاً إلى أن الفصحى أجدر بأن تسود، وهو يعنى بذلك "الفصحى المفهومة السلسة" (ص ٧٦)، وأنه "ليس من المصلحة أن ننزل باللغة إلى أسفل، بل العدالة والمنطق يقتضيان أن نرفع الشعب، وأن نبسط من تعقيدات اللغة فيلتقيان بلا هوة تفصلهما" (ص ٧٧). وهو كما نرى موقف سطحى قديم سبقه إليه كثيرون، كذلك لم يقارن بين مفهوم الفن الإسلامى كما حدده وبين المذاهب الأدبية الغربية وما قدمه من تلخيص لأهم المذاهب الأدبية فى الغرب كان تلخيصاً لكتاب محمد مندور "الأدب ومذاهبه" الذى صدر قبل ذلك بقليل. وفى الفصل الأخير قدم نماذج مختارة من نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وغيرهما بزعم أنها تلتقى مع "المفاهيم الإسلامية الواعية"(ص ١١٩).

ورغم أن تلخيصات الكيلانى النظرية واختياراته المتنوعة تشغل تقريباً نصف حجم الكتاب الصغير، إلا أنه ظل معجباً بهذا الكتاب، ويرى أنه من الكتب المهمة التى فتحت الطريق أمامه "لكى يبدأ فى كتابة قصص وأشعار فى إطار التصور الإسلامى الصحيح"(١٨)؛ فبعد إصداره هذا الكتاب ركز تدريجياً "على كتابة الرواية، ومحاولة البحث عن شكل مناسب لها، يستقيم مع قيمنا الإسلامية، ويستجيب له القارئ العادى، ويقنع النقاد"(١٩). والحقيقة أنه تميز فى هذا السياق بالجدية والاستمرارية، ولكن المشكلة أن أعماله التنظيرية تضعنا أمام تعميمات لا حل لها؛ فمن الصعب أن نتبين طبيعة "التصور الإسلامى" الذى يشير إليه بكل سهولة وأصعب من هذا تحديد مدى "صحة" و"واقعية" هذا التصور. وهذه التناقضات ما زالت موجودة فيما حاوله الكاتب الهندى المسلم أبو الحسن الندوى (١٩١٣- ١٩٩٩) ومؤيدوه التقليديون من خلال ما يسمى "رابطة الأدب الإسلامى العالمية"(٢٠) التى كانت بمثابة المرحلة الأولى للانتقال

من التنظير والتقعيد الفردى إلى حالة التنظير المؤسسى لهذا الأدب الأصولى، ومن ثم إلى حالة التشجيع المادى على الإبداع. ورغم النجاح التنظيمى لهذه الرابطة - التى احتفت طويلاً بنجيب الكيلانى - فإن المناقشات حول تلك الدعوة والمشاكل التى تثيرها لا ينقطع سيلها.

وأهم هذه المشاكل اثنتان واجهتا كل من سيد ومحمد قطب ونجيب الكيلانى وهما: تعريف المصطلح وتحديده، ثم الأمثلة الإبداعية الخارقة.

فالتعريف لا بد أن يحدد ويقنن ومن شروطه الخصوصية، وهذا ما لم يفلح فيه دعاة هذا الأدب حتى الآن؛ فالرابطة قد اعتمدت تعريفًا يقول"الأدب الإسلامى هو التعبير الفنى الهادف عن الإنسان والحياة والكون فى حدود التصور الإسلامى"(٢١) . وهم بذلك لا يخرجون عن حدود تعريف سيد قطب الفضفاض وما لحقه من تشويه مضاعف على يد شقيقه؛ فحساسية ضبط المصطلحات بصورة جامعة مانعة لا تزال غائبة. وبناء على هذه القصور أصبح مفهوم ما يسمى بالأدب الإسلامى "ضائعًا بين الحقائق الأساسية سواء التى من الممكن أن تنسب إلى الأخلاق والقيم والحقائق الأخرى التى تنسب إلى الأدب والجماليات... لو كانت الرابطة تدعو إلى مبدأ الخلق الإسلامى والأخلاقيات عمومًا؛ فهذا عمل نبيل وتستطيع أن تنتج ، أما أن تتكلم عن أدب إسلامى وتعتقد أنها بذلك تستطيع أن تحقق شيئًا فهى تضيع وقتها"(٢٢).

أما المشكلة الرئيسية الثانية فهى أن أى تيار جديد يحتاج ليس فقط إلى أساس فنى أدبى، ولكن أيضًا إلى أعمال أدبية خارقة تغير المفاهيم الإبداعية، وهذا ما لم يتحقق لهذه الرابطة التى اهتم أعضاؤها بالتنظير أكثر من الإبداع لندرة وجوده، فكأنهم "يضعون أُطرًا فارغة لتُملأ بما ينطبق من أوصاف"(٢٣). ومثل هذه الرابطة لن تنجح لمجرد وجودها فى إنتاج أمثلة إبداعية خارقة. وقد لاحظ محمد إقبال عروى ، وهو أحد الداعين لهذا الاتجاه الأصولى أن زملاءه قد ركنوا إلى الوضعية الحاضرة التى تحددت فى الإنتاج الأدبى والنقدى ، وأصبحوا يستبعدون بل ويحرمون التحديث أو التجديد خارجها؛ فعلى سبيل المثال فإن "مسألة المنهج" لا تزال بعيدة عن الطرح فى مجال الدراسات الإسلامية ، ولا يزال البعض يتسلح برؤيته الإسلامية المستقلة ليعلن رفضه للمناهج الغربية سواء أقام الدليل على رفضه هذا أم لا. أما خلفيات ذلك

الابتعاد والرفض فلا تخرج عن عدة أمور أبرزها "الجهل بالمكونات المعرفية والمنهجية للنقد الغربي الحديث بمختلف مناحيه.. فكانت النتيجة ما تلمسه اليوم في كتابات الكثيرين حول رفض الآخر على المستوى المنهجي والتقييمي"(٢٤).

(٣)

تزامن في نتاج نجيب الكيلاني – من الناحية الموضوعية – نوعين من الرواية، الرواية التاريخية: التي رصد من خلالها أبرز الأحداث في تاريخ الدعوة الإسلامية منذ بدايتها وحتى العصر الحديث(٢٥) . كان يحرص دائمًا على التزام الحقيقة التاريخية كما وردت في كتب المؤرخين المعتمدين. والرواية الاجتماعية المعاصرة ؛ حيث اهتم برصد تجاربه الذاتية خلال مراحل حياته الثلاث: في الريف حيث نشأ(٢٦)، وفي جو الطبابة حيث درس وعمل(٢٧)، وكذلك في عالم السجون حيث سجن مرتين(٢٨).

وكانت القضية الأساسية التي يدور حولها إنتاجه ككل هي قضية الحرية على المستويين الفردي والجماعي، ورغم تحيزه للأيديولوجية الأصولية فإنه حرص دائمًا على أن يجعل الشخصية الرئيسية غير أصولية بل معادية أو نمطية تقليدية، ولكن جميع الشخصيات تتحرك في مجال الرؤية العامة للمؤلف. الالتفات إلى هذا النوع من التحيز "المشروع" – كما يقول جادامر – يمثل شرطًا لإمكانية الفهم(٢٩).

(ب) الإخوان في سجون مصر

(١)

أقدم الأحداث التي يعرض فيها الكيلاني لشخصية أصولية جاءت في إحدى آخر رواياته، وهي "قضية أبو الفتوح الشرقاوي" (١٩٩٢). وأحداث هذه الرواية تدور في إحدى قرى دلتا مصر بعد ستة أشهر من بداية الحرب العالمية الثانية. والشخصية الرئيسية في الرواية فلاح شاب في الخامسة والعشرين، وهو يُدعى – كما يقول عنوان الرواية –

أبو الفتوح الشرقاوى ومهنته بائع خضار وفواكه، وهو شخص كذاب يعيش فى الخيال، ولأن قريته وبسبب الفراغ تعيش حالة من التطفل والترقب لأى جديد فإنه قد ألف إثارة الناس بتأليف الحكايات وتحوير القصص وإطلاق الشائعات وذلك جلبًا للترفيه والزبائن. وعندما سقطت إحدى السيارات الخاصة فى أحد فروع النيل الجانبية "بحر العباسى" بالقرب من قرية أبو الفتوح، ورغم أنه لم ير الحادث، إلا أنه شرع يمارس دوره فى التشويق بالكذب فنسج قصة حول الحادث الذى وقع فى تصوره بسبب العشق المحرم بين زوجة أحد الباشاوات وأحد أبناء طبقتها؛ فهؤلاء الناس هم كما قال : "ملوك الفضائح" (ص١٠). ولأن الشرطة كانت تبحث بالفعل فى اختفاء "نعمات هانم البحيرى" زوجة اللواء الشريحى باشا فقد علمت بالشائعات التى أطلقها أبو الفتوح حول حادث السيارة، ومن ثم فقد قبضت عليه. وفى البداية ذهل أبو الفتوح، لأن الكذب انقلب حقيقة. وعندما سألوه عن الجثة وأوصافها أخذ يردد "هذا كله كلام فارغ" (ص١٧). وظن رجال البوليس أنه ينكر ويتواطأ، ومن ثم شرعوا فى تعذيبه حتى يعترف، ولأنه لا يعرف شيئًا فإنه وبدافع التخلص من التعذيب يبدأ فى الاعتراف بنسج قصة جديدة، ووجد أنه يخرج من ورطة صغيرة ليقع بكذبه فى أكبر منها. وعندما اعترف على آخرين وثبت للمباحث عدم تورطهم رسخ فى أذهان رجال المباحث أن هناك جريمة قتل، وأن أبا الفتوح متورط فيها، ولهذا فإنه يحاور ويداور ويوسع دائرة الشبهات حتى يربك التحقيق وتضييع معالم الجريمة، ويفلت من العقاب، وبذلك أصبح أبو الفتوح متهمًا بالقتل.

وكثيراً ما يتقمص المؤلف شخصية الراوى الحكيم ليتدخلّ فى السرد وينثر عظاته التى يحذر فيها من خطورة الكذب وأضرار الشائعات التى أصبحت تسرى بين أهل القرية. وهنا تبرز شخصية الأصولى شعبان عبد اللطيف (وهو أحد طلبة الأزهر) ونقيضها يونس عبده عامل التليفون بدوار العمدة، ويلقبه أهل البلد "إبليس". وعندما أعلن يونس عبده "أن الجريمة وراءها دوافع سياسية" (ص٢٩) حتى علا صوت طلبة الأزهر وقدم شعبان وصفًا للباشا جمع الموبقات كلها: "أن اللواء الشريحى باشا رجل فاسد فاسق، وأنه كان على علاقة بفنانة يهودية، كما كان على ثقة وثيقة بالإنجليز، وقدم لهم الكثير من المعلومات عن حركة المقاومة"(ص٣٠).

ولأن المؤلف يريد أن يكشف عبر "قضية أبو الفتوح" عن واقع الريف والسياسة في مصر؛ فإن الضابط يسأل أبا الفتوح عن حدود معرفته ببعض الأعلام في مجال الفكر والسياسة مثل عباس محمود العقاد وطه حسين والشيخ الباقوري؛ فكان يجيب بالنفي المصحوب بالتعجب؛ لأنه لا يعرف القراءة ولا يعرف هؤلاء الناس، ولكنه ما إن سُئل عن معرفته بحسن البنا حتى قال: "الله أكبر ولله الحمد.. ومن منا لا يعرفه؟"... "رجل طيب.. من أولياء الله الصالحين، ويحب الفقراء" (ص ٣٣). وهنا نلاحظ إشكالية التحيز من قبل الراوي حيث يحكم أن لا أثر للعقاد وطه حسين وغيرهما من أعلام المفكرين في عمق مصر الحقيقي، وإن الأثر الحقيقي، كان لعلم واحد هو حسن البنا، الذي ظل ريفيًا واعيًا مشدودًا للريف ولم يزيف وعيه. وعندما أخبرهم أنه لم ير حسن البنا وإنما سمع عنه من الشيخ شعبان طلب الضابط إحضاره. وما إن عم الظلام حتى رحلت قافلة الشرطة بالمقبوض عليهم وخلفت وراءها علامات الاستفهام التي شغلت أهل القرية عن الحرب والفقر وارتفاع الأسعار.

وهنا تتحرك بؤرة الأحداث لتشمل أربع مجموعات واضحة تشمل أهل القرية والطبقة الحاكمة ثم الأصوليون الفاعلون وأخيرًا متصوفة القرية رمز التدين التقليدي. ولما كانت أعصاب القرية مشدودة متوترة فقد دعا الشيخ "المداح" إلى "حضرة عاجلة" أملاً في أن يتفرغ الناس لذكر الله لعله يكشف الغمة ويزيل الكربة. وبعد الذكر جلس الناس يستمعون إلى عظة الشيخ المداح الذي أخذ يأمر الجميع بأن يهتموا أولاً بذكر الله، ثم الجد في تحصيل الرزق، ورعاية العيال، والإحسان إلى الجار، وعدم الانشغال بالسياسة، وعند هذه النقطة لم يجد كلام الشيخ قبولاً لدى أحد طلبة العلم الذي قال : "ألا تَرَ يا مولانا أن مستقبل الأمة مرتبط بالسياسة المتبعة، وأن أسلوبها هو الذي يقرر مصيرنا؟". بان الغضب في وجه الشيخ، وهتف بأعلى صوته: "لعن الله السياسة.. وساس يسوس وما اشتق منها"(ص٤٠).

وهذه إضافة جديدة لما سبق؛ فبعد أنْ أشار الراوي فيما سبق لعدم تأثير العقاد وطه حسين وغيرهما في واقع الناس في القرية يشير هنا إلى عدم تأثير أهل التدين التقليدي من المتصوفة وغيرهم، وهو بالتالي يحاول أن يُشعر قارئه باحتياج مجتمع القرية إلى نوع جديد من التدين، نوع لا يفصل الدين عن السياسة فاعل في حياة

الناس، وهنا يأتي دور شعبان عبد اللطيف والإخوان. والراوى يشير إلى دورهم على لسان أحد أعدائهم "يونس عبده"؛ فعندما عاد شعبان إلى القرية أدهش الناس، ولأنه إخوانى فقد كان يتميز (كما أراد له الراوى) بالجدية وعدم الخوض فيما يخوض فيه العامة، ولأنه امتنع عن الإجابة عن تساؤلاتهم لجأ الفضوليون منهم إلى يونس عبده الذى لا يمل من تحليل مواقف شعبان والتشنيع عليه. وقد أخبرهم يونس بأن شعبان "تعرض لآلام نفسية وجسدية وتهديد ووعيد، لكن الذى أنقذه هو أن المرشد العام للإخوان المسلمين ذهب بنفسه ومعه اثنان من كبار المحامين وقابلوا وزير الداخلية، ثم ذهبوا إلى سراى النيابة ، والحكومة فى ظل الحرب الدائرة لا تريد إثارة البلبلة، وخاصة فى أوساط الجماعات ذات الثقل والفاعلية كالإخوان، ويبدو أن التحقيق لم يسفر عن شيء بالنسبة لشعبان عبد اللطيف، ولم يجدوا شبهة ما تضعه موضع الاتهام" (ص٤٢). وعندما علمت الصحف بأن عنايات هانم مازالت حية ترزق كتبت تطلب الإفراج عن أبى الفتوح. وهنا يدخل فى الأحداث إخوانى جديد، وكأنه لا يوجد فاعل حقيقى فى البلد غيرهم؛ فالأستاذ حسن سليم -وهو محام شهير منتسب لجماعة الإخوان المسلمين- قدم مذكرة للنائب العام يطالب فيها بالإفراج عن أبى الفتوح الشرقاوى؛ لأن الإبقاء عليه فى سجنه "إنما هو وسيلة خبيثة لتغطية فشل الأجهزة الأمنية والقضائية فى الوصول إلى الحقيقة"(ص٨٣). وبعد أن عقد النائب العام عدة اجتماعات قرر الإفراج عن أبى الفتوح بالضمان الشخصى. وقد فرحت القرية بعودته، وقدم الشيخ المداح لتهنئته، وعندما اشتكى إليه أبو الفتوح ما أصابه قال الشيخ ولأول مرة : "عم الفساد.. حكم الأبالسة"(ص٨٥). وعندما شعر الإخوان بأن هناك خطراً يتهدد أبى الفتوح ساهموا فى إخفائه حتى يحصل على البراءة مع تعهدهم للنائب العام بأن سيظهر فى الوقت المناسب. أما أبو الفتوح فكان يشعر بالأمن فى حماية الإخوان، وعندما سألهم عن سبب لما يفعلونه معه يجيبون : "لوجه الله.. لأنك مظلوم.. ونحن جربنا الظلم"(ص٩٩). الغريب أن الإخوان حتى هذا الوقت لم يكونوا قد جربوا الظلم بعد، ولكن المؤلف يريد لقصته أن تكون عامة شاملة مما يوقعه فى مثل هذه الهنات. وسرعان ما حصل أبو الفتوح بمساعدة الإخوان على البراءة خاصة بعد حضور عنايات هانم للمحكمة.

ويموت الشيخ المداح فى المدينة المنورة انتهى عهد وبدأ عهد جديد؛ حيث افتتح الإخوان المسلمون شعبة فى القرية، وكان أبو الفتوح الشرقاوى أحد أعضائها حيث لم يبق له بعد موت الشيخ المداح من أمل إلا فى الإخوان كما يرى الراوى الذى يعلق : "لم يكن ذلك المسكين يعلم أن هذا التحول الكبير فى حياته سوف يكون فى المستقبل باباً لمتاعب من نوع جديد لا تخطر له على بال" (ص١١٦).

(٢)

على عكس نجيب محفوظ الذى يشير فقط فى "الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) إلى تعذيب الإخوان خلال فترة حكم جمال عبد الناصر فإن نجيب الكيلانى يتعمق الحدث فى أكثر من رواية. ربما كان السبب وراء قفز نجيب محفوظ على التعذيب وعدم تعمقه هو أنه لم يعشه، ولكن مثل هذا القفز يوافق فى النهاية رؤية نجيب محفوظ للعالم. وعكس هذا ما نجده عند نجيب الكيلانى حيث يمثل التعذيب فى الستينيات عنصر أساسى فى أيديولوجيته الروائية، وعليه تقوم روايته الثانية التى تتبعت تاريخ جماعة الإخوان مع عبد الناصر هى رواية "رحلة إلى الله" (١٩٧٨). يلاحظ القارئ حرص الراوى فى هذه الرواية والروايات التى تناول فيها هذه المرحلة على أمرين : وصم الزمن أو الحقبة التى يعيشها بأنها أسوأ الأزمان، ومن ثم رسم صورة شيطانية لعبد الناصر وإن لم يصرح باسمه فى أغلب الأحيان؛ فزمنه هو "زمان الشيطان" (ص٢٢). وكل شىء يجرى بمعرفته وأوامره وجميع رجال الحكم يقدمون دائماً رضى الرئيس ومصلحته على مصلحة الدولة (ص٢٣٥).

والرواية تدور أغلب أحداثها فى السجن الحربى بعد حادث المنشية عام ١٩٥٤ . والشخصية الرئيسية فى الرواية هى شخصية قائد السجن الحربى "عطوة الملوانى"، وهو بكباشى فى الخامسة والثلاثين من عمره وغير متزوج، وهو جلاد يتميز بالغلظة والشراسة والغرور.

ويقدم الراوى الشخصية الأصولية الرئيسية "محمود صقر" فى وضع النقيض منذ البداية. وقد وفق الراوى فى تصوير هذه الشخصية منذ لحظة القبض عليها

وحتى مصرعها الفاجع. ووسط صمت أهل قرية "منية البندرة" ورعبهم جر رجال الشرطة المسلحون المدرس (الأزهرى) محمود صقر وهو حافى القدمين، لا يلبس إلا جلباب النوم. وفى سيارة الشرطة تم عصب عينى محمود صقر فلم يعد يرى شيئًا ولا يسمع إلا أزيز سيارة الشرطة وصراخ نسوة قريته. كان يشعر أن الأمر خطير، ولكن لا يعرف لماذا. وفى السجن الحربى وبين التعذيب والإغماء اعترف حتى يريح نفسه من العذاب بأنه رئيس لمجموعة سرية مسلحة. وعندما أحضروا له باقى المجموعة المزعومة أخبرهم بأنه اعترف بأنه رئيس المجموعة المسلحة، ولكنه عندما سئل عن السلاح أُسقط فى يديه وأنكر، ومن ثم أعطى عطوة الأمر بمواصلة تعذيب محمود وهو يقول : "عندى تصريح بالتخلص من كل عنيد" (ص ٢٩).

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال عمن أعطاه هذا التصريح؟ وهنا تأتى الصورة الأيديولوجية لعبد الناصر وعصره؛ ففى اليوم التالى عندما حمل الجنود محمود إلى مكتب عطوة بك انفرجت أهدابه عن نظرة تائهة، وخيل إليه أن الجنود والضباط من حوله صبية يلعبون، أو سكارى يتطوحون فى مسرح عجيب "وتذكر مسرح العرائس.. خيل إليه أن هناك خيوطًا رفيعة تتدلى من أعلى وملتصقة برأس عطوة وفمه وأطرافه وعينه.. بل بدت السماء كلها خيوطًا مدلاة.. وهناك فى مكان عال يد آثمة سوداء ملطخة بالدماء تحرك الخيوط.. فيتحرك الممثلون أو العرائس المصنوعة.. فتنطلق أصوات، وتصدر حركات.. وتنبح كلاب.."(ص٣١). وقبل أن يواصل عطوة التحقيق مع محمود تدخل طبيب السجن فأمر عطوة أن ينقل محمود لمستشفى السجن حتى تتحسن حالته ثم يعود للتحقيق كما قال الطبيب "وقد تحطم معنويًا وجسديًا، ومن ثم يسلس قياده"(ص٣٣).

ويتنقل الراوى بنا خلف عطوة الملوانى فيعرض لعلاقته مع خطيبته نبيلة التى يريدها ويؤله رفضها فتزداد شراسته التى تنعكس على كل من حوله من الإخوان المسجونين وحتى خادمه عويس الذى كان يقارن بين عطوة وأسياده السابقين، ويرى أن شيئًا لم يتغير سوى أن أسياده الجدد "لا يعرفون الله.."(ص٤٨). وما إن استرد محمود صقر وعيه وبدأت جروحه تطيب حتى نقلوه للزنزانة ٤٧ التى تضم تشكيلة غريبة من الإخوان؛ فإلى جانب السودانى رزق إبراهيم نجد الفلسطينى عبد الحميد

النجار والمصرى الشاعر يوسف، كما نجد الضابط معروف الحضرى (وهو شخصية إخوانية حقيقية ممن شاركوا فى حرب فلسطين ومن هنا تأتى شهرته الواسعة). وكانت سعادة محمود صقر كبيرة؛ لأنه وجد أخيراً من يتحدث إليهم ويؤنسون وحدته. وهنا يبدأ الراوى فى رسم صورة الإخوان كفرقة ناجية ومبتلاه؛ لأنها تتميز بما لا يتميز به الآخرون، خاصة أنها لا تخضع لشرق أو لغرب. ومن ثم فإن عبد الحميد الفلسطينى انضم للإخوان؛ لأنه رأى فيهم الأمل لتحرير فلسطين والوقوف فى وجه أعداء الإسلام (ص١٨٧).

ورغم التعدد اللغوى الظاهر فى هذه الرواية فإنه تعدد خادع؛ فالرواية لا تعبر عن رؤى وأيديولوجيات مختلفة أو متنوعة، وإنما هى تعبر عن أيديولوجية واحدة، ولكن بدرجات متفاوتة، وهى بالطبع الأيديولوجية الإخوانية المعتادة. فعبد الحميد الفلسطينى يتكلم نفس اللغة التى يتكلمها محمود صقر المصرى الصعيدى حيث لا يلاحظ اختلافًا يذكر. وبسبب هذا الوضوح فى التقسيم إلى طيبين (إخوان) وأشرار (عبد الناصر ورجاله) لم يعانِ المؤلف فى تنسيق أو إخفاء مقاصده الأيديولوجية، ولكن الملاحظ أنه يقدم الصوت الإخوانى ويعزل الأصوات الأخرى المخالفة ولا يسمح ببروزها إلا وهى تمارس عنفها اللاإنسانى المقصود والمنظم ضد الشخصيات الإخوانية. ومن هنا كان رأينا أنه رغم أن الكيلانى قدم لنا رواية نابضة بالحياة والمعاناة، ورغم أن التحيز أمر مقبول فى الفن إلا أنه مارس على الشخصيات غير الإخوانية عدوانًا فنيًا؛ فهو يتناغم مع الشخصيات الإخوانية وهى فى حالة المعاناة، ويفشل أو لا يريد تقديم أى وجه إنسانى للشخصيات غير الإخوانية. وعندما وصل إلى الزنزانة، نبأ القبض على تنظيم إخوانى جديد قوامه ستمائة فرد. يعلق الراوى الذى يقبع فى مكان ما بين أفراد الزنزانة ويستدعى تجاربه فى السجن: "الواقع أن الإخوان فى السجون والمعتقلات قد قابلوا هذا النبأ بمزيج من الدهشة والإشفاق.. والأمل أيضاً، إنه يعني – سيما قال معروف – أن المعركة دائرة، ولم تكتب السطور الأخيرة فيها بعد، وهذا يؤكد للطغاة أن التمادى فى العنف قد يخلق مزيداً من الأعداء، ومزيداً من المقاومة" (ص٢٠٩/٢١٠). ورغم اتضاح أن ما يطلقون عليه "التنظيم الجديد" لم يكن تنظيمًا ولم يكن إخوانيًا، ولكنه عبارة عن أفراد من الناس العاديين (غير منتمين للإخوان) قاموا بالتبرع للأسر

التى سجن عائلها وتركها دون مورد رزق، ورغم ذلك كان رد الفعل على هذا "الجهاز التمويلى" عنيفًا وصارمًا. فزادت وتيرة التعذيب مما خلق مصاعب جديدة وأمراضًا جديدة كالعمى النفسى والشلل النفسى (ص ٢٤١).

ومن ناحية أخرى شعر عطوة أن هروب نبيلة إلى أرض لا سلطان له عليها (الكويت)(٣٠) مثل طعنة غادرة له، وزاد ألمه أن خطاباتها الكيدية إليه تظهر ميلاً إلى الإخوان، ولأنه لا يستطيع الانتقام منها فقد عزم على إلحاق الأذى بأهلها كخطوة وزيادة جرعة تعذيبه لسجناء الإخوان. وفى السجن قال لمحمود صقر: "اسمع يا ابن الحلاق.. السلاح.. أو الموت.. ليس لدى وقت أضيعه معك أكثر من ذلك"(ص٢٦٨). وبعد أن أصدر عطوة الحكم وهو نصف مخمور انهالت السياط دون رحمة على محمود صقر الذى كان غير قادر على التلفظ بكلمات الاستغاثة، وسرعان ما انتهى كل شىء. وفى الصباح علم معروف أن محمود صقر قد مات ودفن فى صحراء العباسية.. وكتب أمام اسمه فى الدفاتر والسجلات كالعادة كلمة "فرار" (ص٢٧٠). وبينما فوجئ الشيخ أحمد صقر بالأمر لم يملك إلا أن يقول : "ولدى لا يهرب من قضاء الله.. أنا أعرفه" (ص٣٠١) ثم مات حزنًا وكمداً وهو يؤم أهل قريته (ص ٣١٠)، فإن معروف الحضرى اعتصم بالصمت فترة ثم أخذ يتمتم: "دم محمود صقر وإخوانه لن يذهب هدراً" (ص٣٢٦).

رغم الثرثرة السياسية فإن الرواية تتميز بالصدق والعفوية والغنى بالأحداث والشخصيات المتميزة، وقبل كل ذلك فهى تتميز بمتانة المعمار الروائى، وهذا ما يجعلها نادرة فى أعمال الكيلانى الاجتماعية. ولعل السبب تحكمه فى عنصرى الزمان والمكان؛ فزمن الرواية القصير نسبياً ومكانها المحدود الذى لم يتجاوز حدود السجن الحربى إلا مرات معدودة ساهما فى إحكام هذا المعمار. وقد يرجع الصدق إلى تجربة المؤلف فى سجون الناصرية. أما العفوية فترجع ولا ريب إلى سلاسة اللغة وسلامتها وإلى دقتها فى التعبير، وكذلك إلى واقعية الحوار وذكاء المتحاورين حتى جلادى السجن فى مرات قليلة (ص ٩١/٢٥٠). هذا بالإضافة إلى المسحة الصوفية التى تتحلى بها الرواية خاصة ما يتعلق بمحمود صقر ووالده الشيخ أحمد صقر الذى يكاد يكون صورة معدلة رغم أنها أقدم من صورة الشيخ المداح؛ فصورة الأب المكلوم تكاد تكون هى أكثر صور الرواية تأثيراً وبقاءً.

(٣)

تنتهى رواية "رحلة إلى الله" والإخوان على ثلاثة أصناف: قتلى وسجناء وهاربين خارج مصر وداخلها، ولكن سرعان ما يخوض الإخوان تجربة أخرى مع النظام الناصرى فى عام ١٩٦٥, وهى التجربة التى حاول الكيلانى أن يعرض لها، وفى رواية "رجال وذئاب" (١٩٨٦) التى تعتبر امتداداً باهتًا للرواية السابقة. تدور "رجال وذئاب" فى عالم الطبابة، وهو العالم الذى خبره الراوى كما سبق وأشرنا. والشخصية الأولى فى الرواية هى لطبيب الامتياز "عادل فتوح"، الذى يعيش فى سكن الأطباء، ويسعى للزواج من زميلته الطبيبة "فضيلة علام"، ولأن عادل فتوح يكاد يكون صورة "مدنية" من عطوة الملوانى فإن المتابع لأعمال الكيلانى يشعر أن أوصاف شخصية الشرير لديه تكاد تكون نمطية مكررة.

وكعادة الكيلانى فإنه يضع الشخصية الأصولية "رشدى القصاص" فى وضع النقيض دون سعى منها فى مقابل شخصية زميل دراسته عادل فتوح، ولأن عادل الذى يعمل مع الأجهزة الأمنية شعر أن وجود رشدى يهدد خططه المستقبلية خاصة بعد أن أبدى رغبته فى الزواج من فضيلة فإنه أخذ يعد العدة للتخلص منه، وكان الوقت مناسباً عندما بدأت الحملة الحكومية على الإخوان، وخاصة بعد صدور كتاب "معالم فى الطريق" وكتاب "جاهلية القرن العشرين". وعندما بدأت حملة الاعتقالات ضد الإخوان، الذين أطلق عليهم عبد الناصر لقب الرجعية الدينية المتآمرة، وتم اعتقال كل من سبق اعتقاله منذ عام ١٩٤٨، واشتعلت الحملات الإعلانية العنيفة، وأصدر الأزهر فتوته الشهيرة ضد الإخوان كفئة ضالة تحارب الله ورسوله. فى هذه الأثناء كانت فضيلة كنبيلة فى "رحلة إلى الله" تواصل رحلتها لتكون أصولية إخوانية. وهنا لا بد من الإشارة إلى رمزية الأسماء لدى المؤلف خاصة أسماء النساء. وأخذ الراوى -كما هو متوقع- يحكى حكاية تنظيم ١٩٦٥ وساق على ألسنة الشخصيات كل ما يريد قوله عن الظلم الذى تعرض له الإخوان، ولم تعرف له مصر مثيلاً حتى فى عصر الخديوى والإنجليز، وأن ما حدث للإخوان كان كما تساءل الشيخ علام "رجعة إلى عصور الغاب" (ص ١٦٧).

وبينما تبحث فضيلة عن طريق فوجئت بالقبض على عادل فتوح، وكان الأمر لغزاً محيراً، لكن سرعان ما اتضح أن اعتقاله كان نتيجة لبعض الصراعات الداخلية ولحسابات حزبية وراء الستار. وسرعان ما دخل عادل فى دوامة التعذيب والترحيل وفى مزرعة سجن طرة أخذ يسأل عن رشدى القصاص، ثم حاول أن يلتمس لديه الراحة، ولكن سرعان ما أصابه الذهول عندما عرف أنهم سيفرجون عن رشدى، ولكن هكذا أراد الراوى حتى يخرج رشدى ليتزوج فضيلة ليلة الحرب. وبذلك حقق انتصاراً شخصيًا للأصولى على أعدائه الذين اندحروا أمام الإسرائيليين وفقدوا سيناء، بينما لا يظهرون فتوتهم وشراستهم إلا أمام شعبهم الأعزل المعتقل، ولكنهم -كما سبق على لسان معروف فى "رحلة إلى الله"- لا يتعظون بأحداث التاريخ" (ص ١٨٩).

(ج) من السادات إلى مبارك

(١)

رغم كثرة ما كتب الكيلانى من روايات؛ فإنه لم يتعرض لحادث مصرع السادات، وهنا يتناقض الكيلانى مرة أخرى مع نجيب محفوظ الذى تعرض لحادث الاغتيال فى روايته القصيرة "يوم قُتل الزعيم" (١٩٨٥). ربما كان السبب عدم معايشة الكيلانى للحادث عن قرب، ولكن هذا لم يكن ليعوقه عن كتابة عمل روائى والدليل أعماله التاريخية العديدة، ولكن السبب الأرجح أن الكيلانى أتقن أن يروى من موقع المدافع عن التيار الأصولى الذى يراه مسالمًا مضطهداً من قبل النظم الحاكمة التى تسومه العذاب خلف الأسوار وخارجها، ولكن فى حادث مصرع السادات ظهر الأصولى عنيفاً قاسيًا عندما تسمح الظروف، وهذا ما لا يمكن تجاهله؛ لذا لم يتعرض لحادث المنصة بل قفز فى رواياته التالية على عصر السادات ليتناول الواقع المعاصر فى عدة روايات معاصرة.

(٢)

التطور الحقيقى فى روايات نجيب الكيلانى التالية لحادث المنصة يتصل بأدواته الروائية؛ فرغم أنه لا يكاد يستخدم غير تقنية الراوى العارف، إلا أن لغته قد مالت مع الوقت إلى السلاسة والحوارية، ومن ثم إلى الواقعية كذلك أصبحت حبكات بعض رواياته أكثر إتقانًا. ولعل السبب أنه مال فى هذه الروايات إلى تكثيف الزمان وتركيزه، بل ومال قبل هذا إلى التخفيف من حدة التوجه الإسلامى الذى أصبح على سبيل المثال فى روايته "اعترافات عبد المتجلى" (١٩٩١) من الرقة والشفافية بحيث لا يكاد يشعر به القارئ غير المتربص!

"اعترافات عبد المتجلى" مغامرة المعاصرة تحيل على مغامرات الأدب الشعبى العربى القديم؛ فعبد المتجلى القصاص كان -رغم حصوله على دبلوم مدرسة الصنائع- طيبًا إلى درجة السذاجة. يعيش ويعمل فى مجلس بلدية كفر أبو سالم إحدى قرى الدلتا. وذات يوم قرأ عن سرقة أحد الأوناش التى تستخدم فى بناء "مترو الأنفاق" بالقاهرة فشغله الأمر وتابع القضية بشغف لفت أنظار أهل قريته. والسبب أن عبد المتجلى أخذ يصور الحادثة بصورة تجعل منها مأساة قومية لها دلالاتها الخطيرة أقلها أنها "تحد خطير لإرادة الأمة" (ص ٦). وزادت ثورة عبد المتجلى عندما علم أن الحادثة قيدت ضد مجهول. وبما أنه -كما تقول أمه العجوز- مغرم بالبحث عن المتاعب فإنه لا يعبأ بالساخرين منه، ويقرر السفر إلى القاهرة لتقصى الأمر والبحث عن الونش بنفسه. وأخذ عبد المتجلى يزرع القاهرة طولاً وعرضًا حتى قبضت عليه مباحث أمن الدولة. ومع الوقت يتضح لنا التشابه الكبير بين شخصية عبد المتجلى وشخصية أبو الفتوح التى سبق التعرض لها؛ فرغم اختلاف العصر فإننا لا نكاد نجد اختلافًا يذكر بين عقلية الشخصيتين وطريقة تفكيرهما. ويتبين ذلك على أفضل وجه فى طريقة وصف التحقيق الذى يجرى معه؛ فالتحقيق يقوم على مفارقة لا يمل الكيلانى من إعادتها فى رواياته التى تتناول هذا الأمر؛ فالمحققون لم يصدقوا أنه برىء، ولم يقتنعوا بموضوع الونش خاصة ضابط المباحث، الذى يصفه الراوى العليم (بسخرية مرة) بأن فى وجهه "المضىء" ذبيبة الصلاة؛ فالضابط ظن أن عبد المتجلى لابد أن يكون إرهابيًا خطيرًا

وحلقة وصل "ينقل الرسائل والأوامر بين الفصائل الإسلامية المتطرفة فى المحافظات والقاهرة وأسيوط، والصعيد بصفة عامة، حيث تتصف هذه الجماعات المتطرفة بالعناد والإصرار والمغامرة" (ص ٩٩). وبدأ تعذيبه على أساس أنه ينكر انتسابه لإحدى الجماعات الإسلامية المتطرفة، وسأله الضابط فى استراحة التعذيب :

- "هل أنت من تنظيم الجهاد، أم من الجماعات الإسلامية، أم من التكفير والهجرة، أم من الإخوان المسلمين أم من جمعية التبليغ أم من الطرق الصوفية أم...؟"

ورغم ارتباك عبد المتجلى قال ببراءة: "وما صلة هؤلاء بالونش ؟ ثم إننى لا أعرف الفرق بينهم، وليس لى أدنى صلة بهم" (ص ٩٥).

وما كان من الضابط إلا أن وضع أمام عبد المتجلى مجموعة من الكتب التى صادروها من بيته وقال له وهو يضغط على أسنانه : "إن فيها الكثير من الكتب التى يتغذى عليها المتطرفون".

- "متطرفون ؟ كيف ؟ إن فيها مجنون ليلى ، والأغانى ، ورباعيات الخيام، ونزار قبانى".

انقلبت سحنة الضابط وقال فى ضيق: "وفيها أيضًا كتب "معالم فى الطريق" و"رحلة إلى الله" و "الفريضة الغائبة" ومؤلفات "الشيخ كشك" و "جمهورية أفلاطون" (ص ٩٦/٩٧). ولما لم يجدوا شيئًا يأخذونه عليه حجزوه قليلاً حتى تداوى جروحه ثم أطلقوه فعاد إلى قريته ليحدثها عن أنه اكتشف أن هناك أمورًا أخطر من سرقة "الونش" تتصل بتلوث البيئة وثقب الأوزون. فازدادت سخرية القرية منه. أما الأطفال فبدءوا يطلبون منه أن يحكى لهم عن "العصابة المجرمة التى ثقبت السماء" (ص ١٧٠).

إلى جانب السخرية المحببة فى أحداث الرواية يلاحظ أمرين: الأول أن الراوى يشير إلى أحد رواياته التى سبق التعرض لها فى هذا الباب أعنى "رحلة إلى الله"؛ حيث يضع على لسان المحقق ما يوحى بخطورتها على الأمن العام. ويشبه هذا ما جاء فى روايته "ملكة العنب" (١٩٩٢) التى تدور أحداثها فى قرية "الرباعية" إحدى قرى الدلتا؛ حيث يثور أهل القرية بسبب وصول جثة أحد فلاحيها الذين قتلوا فى العراق،

وبعد أن تأتى الحكومة لمعاقبة القرية يتدخل الراوى المقتحم ليحدثنا عن بطل الرواية وقريته فيقول: "وهكذا كان الشيخ محمد حسب الله يرى أن الرباعية ليست أبداً تلك القرية الخطيرة التى تحسب لها الحكومة ألف حساب، صحيح أن فيها بعض الطلبة الملتحين المنادين "بالحل الإسلامى"، لكن لم يثبت أن أحداً منهم كان عضواً فى تنظيم إرهابى، أو اشترك فى عمل من أعمال العنف، اللهم إلا ذلك الطالب فى كلية الطب منذ أكثر من خمسة وثلاثين عاماً.. إنه تاريخ تذكره القرية جيداً، فقد فصل من كليته، وحكم عليه بالسجن عشر سنوات، لكنه خرج بعد ذلك قبل أن يستكمل مدة العقوبة، وأتم دراسته، وسافر للعمل بالخارج منذ ثلاثة وعشرين عاماً، حتى كاد ينساه الناس لولا زيارته السنوية الخاطفة، وكتاباته الأدبية المؤثرة، وبعض أعمال الخير التى يقوم بها أحياناً" (ص ٩٣/٩٤).

وقد ترجع أهمية هذه الفقرة إلى أنه يتحدث عن نفسه، يلخص تجربته، ويصف كتاباته بأنها "مؤثرة"، وقد يشير هذا من طرف خفى إلى عدم رضائه بنصيبه من الشهرة والاهتمام النقدى.

(٣)

وفى روايات نجيب الكيلانى الاجتماعية العصرية نلتقى دائماً بعدة عناصر شكلية أو تكوينية لا تتغير ولا تتطور رغم المسافات الزمنية بينها؛ فالأحداث تدور غالباً فى قرية صغيرة تقع فى دلتا مصر. هذه القرى غير موجودة على الخريطة، ولكنها لا تكاد تختلف عن قريته "شرشابة"[٣١] كما عهدها المؤلف فى طفولته، وكما عهدها قارئ "لمحات من حياتى"، وكأنها أى شرشابة قد أصبحت شيئاً سرمدياً لا يغيره الزمن المتقلب. كذلك يوجد لدى الكيلانى شخصيات نمطية يكررها فى رواياته المختلفة. فهناك دائماً شيخ وقور خبير يمثل التقاليد الإسلامية القديمة ذات الصبغة الصوفية، وكذلك هناك شخصيات منتمية للإخوان أو فى طريقها إلى الانتماء، وهى أحياناً تكون حية نابضة، وأحياناً تكون مجرد حوامل لآراء الراوى، ولكنها فى كلتا الحالين تكافح

وتناضل أنواعًا كثيرة من المعوقات الاجتماعية والسياسية. تتعرض لمحنة بعد أخرى، ولكنها تصمد دائمًا لا تتقاعس عن مساعدة الغير أو الأخذ بيده، وعندما يتبين للجميع أنها صلبة العود يموت الشيخ التقليدى (غالبًا فى ظروف مأسوية) تاركًا المجال للشخصيات الإخوانية (ربما لأنها الأصلح للبقاء) لتواصل كفاحها ضد الظلم والاستبداد.

ولكن المأخذ الرئيسى على أعمال نجيب الكيلانى هو أنها لا تقوم بأى بنوع من خرق "أفق التوقعات" Erwartungshorizont(٣٢)؛ فهى ترتبط بالأعراف الاجتماعية والثقافية لجمهور محدد تتوجه إليه عن عمد لهدف دعائى أو تعليمى. ومن هنا ورغم الحيوية التى تتمتع بها بعض رواياته فإنها جميعًا تمضى منذ العنوان سريعًا إلى غايتها الأيديولوجية؛ فهى لا تحتوى على "فراغات" أو "مبهمات" Unbestimmtheitsstellen(٣٣) يترك ملؤها أو تحديدها لخبرة وذوق القارئ؛ فالكيلانى يصادر عن طريق الشكل التعليمى المبسط والعديد من العلامات النصية (مثل العناوين أو الآيات القرآنية الافتتاحية ذات الهدف التوجيهى، وكذلك عن طريق الجمل المأثورة وهى غالبًا ذات صبغة دينية) على التعدد الدلالى لنصوصه ويحدد طريقة قراءتها.

وقد أدى هذا كله إلى استخدام نوع واحد مبسط من أنواع الرواة؛ فالراوى فى أعمال الكيلانى المدروسة راو عليم مقتحم Allwissender Erzähler يحمل فى تعليقاته نبرة صوت المؤلف الفعلى. راو ثابت يسرد حكايته بأسلوب تقليدى على قارئ إسلامى أصولى يتفق معه فى الأفق الثقافى وفى التوقعات ذات الصبغة الأيديولوجية الأصولية، ولا يكاد يتغير رغم تغير أزمنة الحكى وأماكنه.

٨ - العودة وصناعة العنف فى السبعينيات

صورة التيار الأصولى عند فتحى غانم

(أ) فتحى غانم : حياته وأعماله

(١)

فتحى غانم (١٩٢٤-١٩٩٩) أحد أبرز كتاب جيل الخمسينيات أو جيل الوسط كما يسمى أحياناً. ورغم أننى لا أرفض الفكرة القائلة بالتقسيمات الجيلية وأراها مفيدة لتأريخ الأدب إلا أن هذا وحده ليس كافياً للجمع بين نجيب الكيلانى وفتحى غانم هنا. ربما كان السبب الأكثر وجاهة هو تناقض رؤيتهما منذ البداية وحتى النهاية؛ فنجيب الكيلانى ريفى من إحدى قرى الدلتا، بينما فتحى غانم قاهرى بل وله أصول أرستقراطية (من جهة جده لأمه). نجيب الكيلانى درس الطب بينما فتحى غانم درس القانون. وكلاهما تلونت رؤاه قبل الثورة المصرية فى ١٩٥٢؛ حيث انضم نجيب الكيلانى للإخوان، بينما لم ينضم فتحى غانم لأحد التيارات رغم أنه كان يراقبها عن قرب خاصة التيارين الشيوعى والإخوانى. وربما كان السبب يرجع لعمله النيابى أو لأصوله الأرستقراطية أو لأنه لا يريد العمل ضد الحكومات مهما كانت. وربما كان السبب الذى قدمه هو صحيحاً حين قال : "كان الإحساس الذى يغالبنى هو أنى لا أفهم بالضبط ماذا يريدون، وحفلات الشيوعيين لا تريحنى وهتافات الحناجر والعروق النافرة للإخوان لا تدعو إلى الاطمئنان، ولعل الذى منحنى حصانة من الانجذاب إلى أحد هذه التيارات، هو أننى نشأت فى بيت يهتم بالعلم، وكان يتردد عليه كبار الأدباء والمفكرين"[٣٤].

وهناك سبب آخر أشار إليه فتحى غانم فى موضع آخر حين قال: "طبيعتى انطوائية، ولم أفكر يومًا فى أن أقوم بخدمة عامة اختلط فيها بالناس، وأصدقائى معدودون، يقل عن عدد أصابع يد واحدة، ومعارفى قليلون، ولا أحضر أفراحًا، ولا أمشى فى جنازات، وليس من السهل اقتحامى، ومن يفلح يكتشف أنى مصاب بحساسية مفرطة مرهفة"(٣٥) . فلما قامت ثورة ١٩٥٢ وجد الكيلانى نفسه فى الحزب المعارض ووجد غانم نفسه معها. ورغم أن الاثنين بدءا الكتابة بعد قيام الثورة إلا أن الكيلانى وجد نفسه ضحية لها، بينما يمثل غانم ابنها البار، كل هذه الأسباب وغيرها كانت مبعثًا لاختلاف رؤية كل منهما لعصره وللتيار الأصولى.

(٢)

لا ريب أن العمل النيابى (ثم الصحفى وكذلك هواية لعب "الشطرنج") قد أثر بعمق على مسيرة فتحى غانم الروائية، ووسمها بعدة علامات يمكن اقتفاؤها فى أعماله الروائية. ولعل أهم هذه السمات اثنتان هما : البناء الروائى المحكم، ودور الراوى الذى يبدو غالبًا كمؤرخ حذر يهتم برصد حركة المجتمع دون التورط فى الخطابة أو الوعظ؛ فالقاسم المشترك بين أعمال فتحى غانم الروائية أنها جميعًا تنتمى إلى ما يسمى بالرواية السياسية أو التاريخية المعاصرة، وأنها تحرص دائمًا وأبدًا على إثارة ما يمكن تسميته بقضية "تنمية الوعى الاجتماعى السياسي". الوعى بما يحدث وبما يجب أن يحدث(٣٦) . ولأنه عايش مراحل الثورة فى صعودها وانكسارها كانت رواياته بمثابة شهادة ونبوءة عن مراحل تلك الثورة وعلاقتها بالسلطة فى مصر؛ حيث اهتم على نحو خاص بمناقشة تناقضات وصراعات القوى السياسية.والاجتماعية والثقافية فى المرحلة الانتقالية التى عاشتها مصر عقب تلك الثورة وما أحدثته من تغيرات فى البنى السياسية والاقتصادية والثقافية وفى تعقد علاقاتها بالمثقفين من احتواء وقهر ثم توافق وانسجام فى نهاية مرحلة عبدالناصر وما تلا ذلك من مراحل؛ فروايته الأولى "الجبل" (١٩٥٧)، التى لعب فيها راويها دور المحقق، تضمنت رسالة واضحة، وهى أن التخطيط لمشاريع اجتماعية يحتاج إلى فهم للأرض والناس والدواب التى ستكون حقلاً للتجربة . هذا ما كان يسيطر عليه وهو يقدم الرواية التى تدور أحداثها حول رفض سكان الجبل

(غرب الأقصر) الإقامة فى قرية "القرنة" النموذجية التى أنشأتها الحكومة؛ فالقرية رغم عصريتها ستقضى على عاداتهم وقيمهم ، وتحرمهم من قربهم من كنوز الجبل حيث آثار الفراعنة التي يسرقونها؛ لهذا رفضوا القرية الجديدة ذات الجمال الهندسى التى بناها لهم المهندس المصرى حسن فتحى، وفضلوا الإقامة فى كهوفهم التى يسكنونها فى حضن الجبل . وفى روايتى "الرجل الذى فقد ظله" (١٩٦٢) و"زينب والعرش" (١٩٧٢) جسد وحلل بالصورة والرمز والمجاز العالم السرى المعقد والمثير للحياة فى كواليس الصحافة والسياسة وصراعات القوى فى كل من مرحلتى عبد الناصر والسادات؛ فالمثقفون مشغولون بصراعات فردية حادة على المناصب والنفوذ، ويستخدمون فى ذلك كل أدوات التسلق والنفاق والتملق . والحقيقة فإننا نجد فى رواياته ككل "لوحة متعددة لسلم الصعود بكل أنواعه ، وللمصعد الخاطف السرعة ، ولسلم الخدم وفى الخلفية دائمًا مشروع للمدينة الفاضلة"[٣٧].

(٣)

كذلك كانت قضية العنف إحدى أهم القضايا التى شغلت فتحى غانم ككاتب صحفى وروائى، وقد اهتم بها منذ بدايات عمله الصحفى فى عهد عبدالناصر. ومما يذكر فى هذا السياق زيارته كصحفى لمنزل المتهم فى محاولة اغتيال جمال عبدالناصر فى حادث المنشية عام ١٩٥٤[٣٨]. وفى آخر كتبه "أزمة الإسلام مع السياسة" (١٩٩٨) الذى يرى فيه أن غياب النشاط العقلى عند المواطن المسلم كان سببًا مباشرًا لأزمة الإسلام مع السياسة. فى هذا الكتاب قدم فتحى غانم تحليله الأخير لظاهرة العنف فى المجتمع المصرى؛ حيث أعادها إلى" الخطأ الفادح الذى جاء من العمل فى الشارع المصرى، وإلى القيادات التى تلاعبت بالشباب وبشعارات الدين لأغراض سياسية ثم تركت هؤلاء الشباب بلا قيادة"[٣٩]، وكان من الطبيعى أن يسقط الكثير منهم فى حبائل التنظيمات الأصولية المسلحة.

أما كروائى فقد تناول قضية العنف فى عدد من رواياته مثل روايتيه "تلك الأيام" و"حكاية تو"[٤٠]. ويهمنا فى هذا السياق روايته "الأفيال" (١٩٨١) التى قدم فيها صورة مجهرية مقطعية عن عوامل صعود الأصولية الإسلامية. واستشعر فيها الخطورة الأمنية

التى يمثلها صعود وتصعيد عنف المد الأصولى. بالإضافة إلى روايته الأخيرة "ست الحسن والجمال" (١٩٩١) التى قدم فيها صورة عرضية أفقية لتاريخ مصر الحديث، كما استشعر فيها خطورة السيطرة الاقتصادية لجماعات المد الأصولى على مقدرات المجتمع المدنى.

(ب) الأفيال والعنف السياسي والدينى في السبعينيات

(١)

لا ريب أن منطق العنف الذى سيطر على السنوات الأخيرة من حكم الرئيس السادات هو الذى فرض على فتحى غانم أن يكتب رواية "الأفيال" التى نشرت مسلسلة فى مجلة روزاليوسف قبل اغتيال السادات ثم عاد وأصدرها بعد مصرع الرئيس السادات[٤١] . ومن هنا يمكن أن يقال إن "الأفيال" رواية ذات نفس ملحمى تنبؤى؛ فهى تؤرخ للماضى، وترصد – رغم أنها تروى بالضمير الثالث – الواقع، وتستشرف المستقبل الذى يمكن أن تئول إليه أحداث العنف الدينى فى مصر، وربما كان هذا أيضاً سبباً للشكل الذى أخذه معمار الرواية المحكم.

منذ بداية "الأفيال" يلاحظ القارئ أن الراوى لا يراعى الترتيب السببى أو الزمنى للأحداث؛ حيث يعمد إلى تشظية وتفتيت الأحداث بهدف التغريب. ولتوضيح هذا الكلام يهمنى الإشارة إلى تفريق الناقد الشكلى الروسى بوريس توماشفسكى Tomasevskij (1890-1957) فى عام ١٩٢٥ بين متن القصة Fabel وحبكتها Sujet أى طريقة البناء فى الرواية؛ فبنية الحكاية أو متن القصة يعتمد الترتيب الزمنى والسببى، بينما الحبكة تعنى طريقة ترتيب أحداث القصة فى العمل الفنى[٤٢]. وعند العرض لرواية من قبيل "الأفيال" لا بد للمرء من أن يبدأ بتجميع شذرات الحكاية المتناثرة وإعادة تنظيمها فى بنية زمنية سببية ثم ينتقل إلى الحديث عن معمار الرواية والبحث عن أسباب المؤلف لاختيار البنية التي ارتآها لروايته.

نقطة البداية الزمنية تعود إلى طفولة الشخصية الرئيسية فى الرواية "يوسف منصور"[٤٣]؛ فجده الذى يحمل البطل اسمه (وكأن تكرار الاسم تكرار للفشل) كان قائداً فى البحرية المصرية، وقد لجأ إبان الثورة العرابية مع الخديوى توفيق إلى الأسطول الإنجليزى. وبعد الاحتلال الإنجليزى لمصر تصور هذا الجد أن من يطلب القوة المادية لا بد وأن يطلبها لدى هؤلاء المنتصرين؛ لذا أرسل ابنه "منصور" إلى إنجلترا ليتعلم فى (أوكسفورد) ليحصل على أسرار قوة الإنجليز؛ فإذا عاد شغل أعلى المناصب، ولكن منصور يفشل. وبعد عودته عاش عالة على أموال والده حتى بعد زواجه وإنجابه لبطل الرواية. وبعد موت "منصور" ثم الجد واستيلاء أخوة منصور على الميراث يعيش بطل الرواية "يوسف منصور" حالات متتالية من الفشل؛ حيث يفشل فى التعليم وفى الزواج وفى تربية ابنه الوحيد "حسن" الذى انتهى إرهابيًا قاتلاً. وبعد الحكم على حسن دخل يوسف منصور فى دوامة كبرى من الذل والإهانة حتى التقى بصديقه القديم "مراد حسنين" الذى أصبح مليونيراً. وتمكن مراد من إقناع يوسف منصور بأن عليه أن يرتاح قليلاً، وأن يذهب فى رحلة استجمام ستعدها له شركة سياحية سرية تدعى "د.س"، وأنه لابد أن يذهب إلى (زيورخ) حيث تبدأ الرحلة من هناك (وكذلك تبدأ نقطة الإنطلاق السردية للرواية). ففى زيورخ، وبعد أن أكل شريحة لحم وفطيرة تفاح، أصيب بمغص حاد، وقبيل الفجر سمع طرقا على باب حجرته فى فندق "ترومبى"، ثم دخل رجلان قال له أحدهما إن الرحلة ستبدأ بعد قليل ثم قام بتخديره. وبعد أن أفاق وجد نفسه فى طائرة "هليوكبتر" تنقله من (زيورخ) إلى مكان مجهول. وبعد أن هبط من الطائرة استقل سيارة. وعندما كرر محاولاته لمعرفة المكان، جُوبِه كالعادة بالصمت وبالتذكير بشروط المؤسسة. وإبان محاولاته المتكررة والفاشلة لمعرفة موقعه وهدفه يعمق أحداث الرواية بالتذكر فيتأرجح زمن السرد بين الماضى والحاضر؛ فالحاضر (وهو زمن الرواية الواقعى) غير محدد؛ حيث تنتفى القدرة على إدراك الزمن إدراكًا طبيعيًا. أما الماضى فهو ماضى الشخصية قبل نقطة الانطلاق السردية. يعود بنا يوسف منصور إلى ماضٍ متنوع متعدد الأغوار أو إن شئنا الدقة إلى ماضٍ مفتت مجزأ من مختلف مراحل عمره؛ فمرةً يعود بنا إلى شبابه ومرة لطفولته وثالثة لكهولته مع التركيز على تلك الأحداث التى ترتبط بفشله وهزائمه المتتابعة. وكان هذا التركيز يحدث غالبًا عن

طريق استرجاع طويل وأحيانًا عن طريق استرجاع تكرارى قصير أو جزئى لا ليشوش على جريان الأحداث، ولكن -وكما قال المنظر الألمانى إيرهارد ليمرت- Lämmert - "لينيرها مرة بعد أخرى"(٤٤).

ورغم براعة المؤلف المعروفة فى استخدام "تقنية التنقل بين الأزمنة" إلا أنها ليست التقنية الأساسية في "الأفيال". التقنية الأساسية هى تقنية "خرق أفق التوقعات"(٤٥) التى افتقدناها لدى نجيب الكيلانى؛ فإطار "الأفيال" العام تتخلله "ثغرات" و"مواضع إبهام" عديدة، وكلما حاول القارئ -بناء على خبرته الجمالية- ملأها أو تحديدها، وبالتالى توقع ما سيأتى تقوم الرواية بعملية استرجاع تكسر توقع القارئ، وتجعله يعيد محاولة بناء الأحداث وتكوين توقعات جديدة سرعان ما تخرقها الرواية باسترجاعات جديدة. وهكذا يتم "فعل التواصل"(٤٦) بين النص الأدبى وقارئه حتى نهايته، وعندها فقط يمكن للقارئ إعادة بناء الأحداث وتكوين صورة شبه متكاملة يرتد على أساسها مرة أخرى لإعادة ملء الثغرات السابقة وفك الشفرات الملغزة، ومن ثم محاولة جديدة أقرب لفهم الرواية ككل ومقاربة المنظومة الفكرية التى تجسدها.

(٢)

رغم أن يوسف منصور قد وافق على الرحلة إلى هذا المكان المجهول ليتخلص من أفكاره السوداء ، وليترك نفسه على سجيتها، إلا أنه يستشعر الخطر؛ لأن ذكرياته وذكريات من يعرفونه من سكان المنتجع تهاجمه مرة بعد أخرى. لقد فوجئ يوسف منصور بأن سكان المكان يعرفون الكثير من أسرار حياته. أهم هذه الأسرار كانت تلك التى تتعلق بمصير ابنه أو الشخصية الأصولية فى "الأفيال". ويتم ذلك عن طريق عدة استرجاعات تقدمها الرواية لشخصية أخرى مهمة هى اللواء الحوت رئيس جهاز الشرطة السابق. وعن طريقه نتعرف عما حدث للشخصية الأصولية وعما وقع منها. ونحن كقراء لا نلتقى بشخصية "حسن يوسف منصور" مباشرة، ولكن من خلال الرجعات التى يقوم بها كل من الأب واللواء الحوت؛ مما يؤدى إلى تشظى حكاية الابن على امتداد فصول الرواية؛ ففشل يوسف منصور مع ابنه حسن هو بؤرة الألم والتشويق التى تحرك أحداث الرواية. ومن هنا يعمد الراوى إلى تجزئتها والعبث بترتيبها.

يظهر حسن بداية كابن عاق تنكر لوالده وكفره، ثم انتهى به الأمر أن يشارك فى أغتيال إحدى الشخصيات العامة. وعن طريق الرجعات التى يقوم بها الأب نتعرف على مراحل نمو بذرة التمرد لدى حسن يوسف منصور. فى البداية؛ فقد حسن احترامه للمدرسة؛ لأنها عملت على وأد مواهبه القيادية باعتبارها شقاوة، ثم ازداد الأمر سوءًا عندما فقد احترامه للبيت أيضًا بسبب الصراع الدائم بين أبيه وأمه. وإبان ترديه تعرف إلى أحد أفراد جماعة "التقوى والتقية" فبدأ عملية تجنيده. وبسبب انشغال الوالدين بصراع القوى بينهما لم يلاحظا التغيرات التى طرأت على حسن حتى فوجئا بابنهما الذى لم يكد يتجاوز الرابعة عشرة من عمره فى ليلة العيد الكبير يتهم أمه بالتبرج ووالده بالكفر، وينتهى الأمر بأن يقوم الأب بصفعه وطرده من البيت.

وبعد خروج حسن بدأ يوسف منصور رحلة البحث عنه!. وعندما ذهب يوسف إلى مدير الأمن وبعد حوار طويل عن سن الولد ومدرسته وتدينه غير العادى، قال مدير الأمن: "هناك أحد احتمالين كبيرين: إما أنه قرر أن يخرج فى رحلة..ذهب إلى مكان ما... الاحتمال الثانى.. هو أن المسألة أكثر تعقيداً.. فبعض الأولاد ينضمون إلى جماعات دينية.. هذا قد تكرر بصورة ملحوظة فى الأشهر الأخيرة..وهم يجمعون الأولاد فى أماكن منعزلة.. فى الصعيد.. فى نواحى المنيا كما حدث مرة.. أو فى إحدى الصحارى. على أية حال لو حدث هذا فسنعلم به"(ص١٧٧). كان يوسف منصور فى حقيقة الأمر يجهل تمامًا ما تورط فيه ابنه؛ لذا حاول أن يسأل عن هذه الجماعات الدينية. كيف الوصول إليها. ومن هم الذين يتولون أمرها، ولكن مدير الأمن يهدئه بأنه لا داعى للتسرع وراء احتمالات لا تنتهى؛ لأن هذه الجماعات سرية تنكر وجودها (ص ١٧٨). ومضت الأيام ولم يظهر حسن ولم يكف يوسف عن البحث. وأثناء بحثه التقى الدكتور صبرى ابن الشيخ عبد السلام صبرى الذى أضاف أثناء حديثه نقطة جديدة قد تكون (بالإضافة إلى فقد الثقة فى البيت والمدرسة) أحد أهم أسباب ظهور هذه الجماعات، وهى أن علماء الدين لم يعودوا كما كانوا فى جيل والده؛ حيث أصبحوا الآن فئتين: فئة موظفى الشيوخ الذين يسعون إلى تدعيم مناصبهم أو الحصول على ترقية أو مكافأة، وفئة لونت الدين بالسياسة، كما يحدث من الجماعات التى لا تحركها سوى الأطماع السياسية ومناوراتها.

وبينما يواصل يوسف منصور بحثه وأسئلته الساذجة وقعت حادثة اغتيال الدكتور أبو الفضل عميد كلية الحقوق على يد أعضاء من جماعة "التقوى والتقية"، وهو خارج من بيت زميل له بمدينة المهندسين. والغريب أنهم لم يعتدوا على زميله الدكتور بسيونى أستاذ القانون الدستورى، الذى شهد على المعتدين فقبض عليهم واحداً بعد الآخر، وكان حسن يوسف منصور من بينهم. وأثناء المحاكمة تنكر حسن لوالده، وبعد أن حكم على حسن بالمؤبد، دخل يوسف منصور فى دوامة العجز والإحباط لفشله فى مساعدة ابنه الوحيد.

أما بداية حسن مع جماعة "التقوى والتقية" وتحوله إلى قاتل فنقع عليه فى رجعات أو اعترافات اللواء سعد الحوت رئيس جهاز الشرطة السابق، ولأن ما حدث لحسن يمثل أكبر مواضع الإبهام فإنه يتم توضيحه وتحديده عبر أطول الرجعات فى الرواية. الحقيقة أن القارئ لا يقف فقط على ماضى حسن، وإنما أيضاً على ماضى مصر فى هذه الفترة. وفى هذا المنتجع الغريب فوجئ يوسف منصور بأن اللواء الحوت كان ينتظر قدومه؛ لأنه يريد تصفية حسابات ما معه. وما إن وصلا إلى بداية الصحراء حتى بدأ اللواء الحوت يقول : "إني أدرك الآن سبب لقائنا ..أنت يوسف منصور الذى أنجب حسن يوسف منصور.. وأنا سعد الحوت..الذى صنع الإرهابى حسن يوسف منصور.. وعلينا أن نصفى هذا الحساب"(ص١٣٥).

ورغم غضب يوسف منصور واعتراضاته واتهاماته واصل اللواء الحوت تقديمه لأخطر البيانات الروائية فيما يخص عودة الجماعات الأصولية للحياة العامة، ومن ثم بداية العنف الدينى فى السبعينيات : "كان أحد التعليمات فى فترة من الفترات أن أدعم اتصالنا بالجماعات الإسلامية[٤٧]. استعداداً لخطة عمل جديدة. طبعاً نحن على اتصال بكل من لهم نشاط سياسى فى البلد أياً كانوا.. عندما طلبوا منى تدعيم اتصالاتى بالجماعات الإسلامية لم أكن أنتظر حتى يصلنى هذا الطلب..كنت على اتصال بها بالفعل وعندى أخبارها بالكامل..إلى درجة أنه بين جماعة من التقوى والتقية.. ضابط من أولادي" (ص ٢٠٥/٢٠٦). هذا الضابط "زياد الأسمر" لم يكن متديناً، ولكنه كان نشيطاً ذكياً، وإلى جانب ذلك "فيه غلظة وميل إلى التسلط وممارسة الجبروت" (ص ٢٠٧). وقد تمكن زياد من اختراق الجماعة والوصول إلى قيادتها،

بل بدأ استخدامها لتنفيذ توجيهات اللواء الحوت ضد الشيوعيين وغيرهم من القوى المعارضة: "فينقض أولاده على الشيوعيين يحاصرونهم ويمزقون جرائدهم ويرهبون من يفكر فى مجرد السؤال عن أخبارهم. نفس التكتيك الذى كنت أستخدمه من خلال قيادات للشيوعيين لضرب أى تحرك من الجماعات الدينية أو غيرهم إذا أقدموا على حماقة، وتوهموا أنهم قادرون على فرض رأيهم على السلطة. عملية توازن مستمر؛ فإذا حدث التوازن حدث الاستقرار. ويدخل المتمردون الشقوق والجحور حتى تحين الفرصة لمعاودة الظهور"(ص٢٠٧/ ٢٠٨). وعندما قام زياد بترشيح حسن للانضمام لجماعته قام رجال اللواء الحوت بعمل تحريات كاملة عن حسن وعن يوسف منصور لأنه والده. ويذكر اللواء الحوت أن أحد التقاريركان يصف حالة حسن يوسف منصور كنموذج متكامل لمواصفات الشاب الذى ينضم إلى جماعة سرية؛ فقد رفض سلطة البيت، وفقد احترامه لها. فقد احترامه لمدرسته وناظره ومدرسيه. يريد تحطيم كل شىء. ويبحث عن قوة يحترمها إلى درجة التقديس ويستسلم لها ويعيش فى كنفها، ثم إنه تميز عن غيره بصلته القوية بعائلة دينية كبيرة هى عائلة الشيخ عبد السلام صبرى مما يعطى انتماءه لمجموعة زياد نكهة خاصة، ومن هنا كانت موافقة اللواء الحوت على انضمامه لمجموعة زياد الأسمر.

بدأ حسن التدريب والتدرج فى مراتب ومراحل جماعة "التقوى والتقية". وهنا يقدم الراوى على لسان اللواء الحوت شرحًا لدرجات ومراتب توازى مراتب التدرج بالجماعات الأصولية خاصة الإخوان؛ فالعنصر الجديد ينضم أولاً إلى (المستجيبين) حيث يستجيب لما يسمعه من الدعاة، ثم يصبح من (اللاصقين) الذين أقسموا على الارتباط بالجماعة، فإذا أثبت جدارته فإنه ينضم إلى زمرة (الفدائيين). وإثبات الجدارة يتطلب منه أن يجتاز عدة اختبارات أو مراحل ليرتقى درجات العضوية : فى البداية يكون (التفرس) حيث"يفحصونه ويراقبونه"(ص٢١٢). فإذا وجدوه صالحًا أى مستجيبًا لا يكثر من المناقشة ولا يعترض على ما يسمعه أدخلوه فى الاختبار التالى، وهو (التأنيس) حيث يطمئنونه ويقنعونه بأنه ما زال محتفظًا بفطرته، أما جميع من حوله فهم على الباطل. وحين يشعر أنه وجد أصدقاء ومحبين يحترمونه ويرحبون بآرائه تأتى مرحلة (التشكيك) حتى يشعر أنه لم يفهم شيئًا، ويخاف أن يطرد من مجتمعه الذى التصق به، وهنا يتم إدخاله مرحلة (التدليس) ولأنه مسلوب العقل والإرادة فإنه يقبل

كل ما يقال له مما لا يقبله العقل، وهنا يدخل المرحلة الأخيرة وهى مرحلة (التأسيس). "وهنا فقط يدخل العضو مرحلة التأسيس لتثبيت عقيدة الجماعة فى كيانه؛ فتصبح هذه العقيدة هى الهواء الذى يتنفسه الماء الذى يشربه والطعام الذى يأكله، هى حياته وينفصل تمامًا عن كل صلة له بما كان فيه فى الماضى. ينفصل عن صلة الدم، عن العادات والتقاليد التي ورثها من مجتمعه الفاسد، ينفصل عن الدين كما فهمه من أهله وآبائه وأجداده. ويصبح إنسانًا آخر، خلع الماضى كما خلع الضرس الذى نخره السوس" (ص٢١٤). ورغم أن هذه المراحل هى المراحل التى يمر بها المنضمون للجماعات الإسلامية المعاصرة فإن الراوى يصف هذه المراحل على لسان اللواء الحوت بأنها "خطوات مدروسة، غسيل مخ على أحدث طراز، ولكنها نفس الخطوات التى استطاعت بها فرق الباطنية أن تحكم فى تاريخ الإسلام فى إيران، وترهب العالم الإسلامى لقرنين من الزمان قبل أن يدمر هولاكو الدولة العباسية ويجتاح العالم الإسلامى" (ص٢١٤).

ولأن اللواء الحوت كان يعترف بغرض أن يريح ضميره بالاعتراف ويتخلص من هواجسه فإنه يعترف ليوسف منصور بأنه هو الذى رأى ألا يضحى بأمن مصر وأمن السلطة من أجل إعادة ابن يرفض أهله، ولكن اللواء الحوت يتذكر أيضًا خطأه الأكبر، فبعد أن تصور أنه كون جماعة "التقوى والتقية" لاستخدامها فى حماية النظام فوجئ بأن زياد الأسمر قد بدأ يستخدمها "للاستيلاء على السلطة لنفسه.."(ص٢٢٥). لقد تم لفظ الحوت بعد أن قيل له إنه أخطأ لأنه لم يضع زياد الأسمر تحت المراقبة، ولكن الحوت لم يكن يخطر بباله أن زياد سيخونه حتى ذلك اليوم الذى وقعت فيه حادثة الدكتور أبو الفضل. وقد تبين له من التحقيقات والشهادات أن زياد الأسمر خدعه فصرخ مجنونًا أن اقبضوا عليه. وكانت هذه هى آخر أوامره فقد مرض ونقل إلى المستشفى، وأجريت له عملية البروستاتا، ولما أفاق علم أنهم قبضوا على زياد، وأخذت تقل الزيارات للحوت، لم يعد أحد يريده فقد لفظه الجميع. ولم يحضر تنفيذ الحكم فى زياد؛ فقد كان فى إجازة تمهيداً لأحالته على الاستيداع؛ فالحوت كحسن وزياد وغيرهما أصبح ضحية ووقوداً للسلطة التى استمرت فى البحث عن ضحايا جدد.

مثل هذا الاعتراف يضع أيدينا على سبب رابع تقدمه الرواية كنوع من التحليل لنمو ظاهرة الإرهاب، وهو أن بعض الأجهزة الأمنية متورطة بدور ما فى هذا الأمر، وأن الخطورة تأتى عندما تبدأ السلطة فى اللعب بالدين من خلال بعض الأجهزة التى لا تعترف كما يقول يوسف منصور "بإنسانية البشر" (ص ٢٢٢) وتعمل على تحويلهم إلى آلات وضحايا ووقود لها.

(٣)

مع توالى شذرات الأحداث وتجمع خيوطها يلاحظ القارئ أن يوسف منصور يتحرك (فى الزمان لا فى المكان) فى عالم يشبه ما بعد الموت؛ حيث تنتفى – كما سبق – القدرة على إدراك الزمن، كما أنه يلتقى بأشخاص يظن أنهم ماتوا منذ فترات طويلة[٤٨]، ويتعرف منهم عن طريق الاسترجاع على تفسير لبعض الألغاز التى حطمت حياته، وكانت سراً مغلقاً عليه. والغريب أنه لا يلتقى بأحد أقاربه أو معارفه الأحياء. وطبعاً هذا لم يكن ليحدث، وإلا لظهرت "لعبة الرواية النصية"، وخرجت من المنطقة البينية الغامضة. ومع الوقت يزداد الشك فى أن يوسف منصور قد مات بالفعل، وأن الرواية تتقنع بالإيهام وهى تحدثنا عن مصيره بعد الموت؛ فمراد حسنين هو الذى أقنع كل الذين قابلهم فى المنتجع بهذه الرحلة الغريبة مما يدفعنا إلى الظن بأن مراد حسنين ما هو إلا رمز لملك الموت. والشركة السياحية "د.س" ما هى إلا الموت نفسه. وقد يساعدنا على توكيد ذلك إشارة فتحى غانم نفسه عندما قال : "وإذا خطر لك – كقارئ – أن تنطق الحرفين دفعة واحدة (دس)، فهى كلمة (Death) بالإنجليزية، وهى تعنى الموت"[٤٩]، لكن يوسف منصور – وكذلك نحن حتى هذا الوقت من الزمن السردى – لا يعرف أنه مات ولا يخبره أو يخبرنا أحد بهذا. والغريب أن كلمة "موت" لا ترد فى الرواية إلا على هذا النحو الملغز الذى سبقت الإشارة إليه فى اسم الشركة السياحية المزعومة.

المهم فى هذا السياق أن يوسف منصور بعد أن تتجمع لديه المعلومات، ويعيد ترتيب الأحداث يقنع بأمرين: أنه كان السبب الرئيسى فى فشله مع ابنه، وأن بعض أجهزة الدولة متخصصة فى صناعة الجماعات الأصولية الإرهابية. وهنا يتوقع القارئ

أنه سينهى الرحلة ويعود لينقذ ابنه وينهى حيرتنا حتى نستقر كقراء على طبيعة الرحلة، ولكن الرواية كعادتها التى أصبحت تقليداً تقوم بكسر توقعاتنا؛ حيث نجد يوسف منصور يستمر فى سلوكه السلبى كأنه شىء مقدر. وهنا نجد الرواية تستخدم "تقنية الحديث المجرب" الذى يختلط فيه صوت الراوى العليم بصوت يوسف منصور كنوع من الإيحاء بسلبيته الكاملة حتى عن التعبير عن آرائه وأحاسيسه بصوته الحى؛ فهو يتساءل فى نهاية الرواية: "أيعود لحسن ليخرجه من السجن. وبعد أن يخرجه "ماذا يقدم له"؟ أيقدم له يوسف منصور كما عرف نفسه؟ أية مصيبة سوف يقدمها لابنه فى صورة يوسف منصور الأب. أيقدم له صورة جده.. منصور سالم، ومعه جدته كوثر هانم، وعشيقة جده فاطمة هانم شريف، وزوج جدته لطيف صبرى؟ ما ذنب الولد الصغير فى كل هذا؟ أيقدم له مدرسته.. أيقدم له السلطة برجال الشرطة.. والمنافقين والشامتين والانتهازيين؟ إنه لا يستطيع أن يقدم له أفكاراً جديدة تبهره أو معانى جديدة تضىء طريقه. أيتراجع؟ أيترك حسن فى السجن؟ ولكن هذا مستحيل. لا بد أن يبحث ويفتش من جديد ليجد منفذاً للخلاص فى هذا الجدار الذى صنعته الذكريات والأيام من اليأس. لا بد أن يصل إلى شىء ولا بأس من الانتظار والتروى. لا بأس من أن يتسلى بلعب الدومينو، ينضم إليهم فى القاعة.. ويفرض على نفسه راحة إجبارية لبعض الوقت، حتى تهدأ مشاعره وتنتظم أفكاره وتتسلسل.. وتستقيم الأمور" (ص٣٦٣/٣٦٤).

فرغم أنه يعى أن قضية ابنه لا تنفصل عن قضية الوطن ككل إلا أنه يعجز عن اتخاذ القرار المصيرى بالعودة والمجابهة. وتنتهى الرواية بيوسف وقد غرق فى اللعب ونسى قضية ابنه، ولكن هذه الفقرة الأخيرة تضع أيدينا على الخلل الذى أدى لظاهرة الإرهاب؛ فالجميع مسئولون ومدانون. ومن هنا تأتى دقة عنوان الرواية التى تفصح عن وجهة نظر الراوى والروائى. "وقد استخدم "الأفيال" فى عنوانها؛ لأنه كان يرى أن الأفيال عندما تشعر بالنهاية تذهب إلى قبورها من تلقاء نفسها قبل أن تموت، وكان يرى أن خروج ظاهرة التطرف يعنى أن تجربة النصف الثانى من القرن العشرين لابد أن تذهب إلى القبر ، حتى قبل أن تموت"(٥٠).

(ج) العودة إلى ست الحسن والجمال

(١)

"ست الحسن والجمال" بعكس "الأفيال" ذات بناء تقليدى؛ فأحداثها تنمو بطريقة أفقية من البداية حتى النهاية. والشخصية الرئيسية فى الرواية هى شخصية "دنيا طه" أو "ست الحسن والجمال" كما يقول عنوان الرواية، وهو وصف يستخدم عادة لوصف مصر. ودنيا فتاة جميلة، ولكنها ساذجة وغير واثقة من جمالها، ولذا فإن القلق الشديد يدفعها إلى إلقاء السؤال بعينيها، وإلى أن تبحث عن الإجابة فى عيون الناس. ومحتوى الرواية يسمو بهذه الشخصية المحورية حتى يجعل منها رمزًا قويًا وصريحًا لمصر ما بعد الثورة؛ فنحن فى هذه الرواية أمام أمثولة رمزية لتاريخ مصر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية القرن العشرين؛ فمصر التى تستشعر جمالها الفائق فى مقابل أصلها المتواضع ترنو إلى الغرب وتحلم بأن تعيش مثله. ومع ذهاب العصر الكولونيالى ومجىء عصر الثورة تتعرض لحالات إغراء أو محاولات سيطرة بداية بالمحاولة الأمريكية وانتهاء بالمحاولة الأصولية.

تبدأ أحداث الرواية بعد حركة الجيش فى يوليه ١٩٥٢؛ حيث طلب رجال الجيش من الأمريكان أن يرشحوا لهم مخرجًا أمريكيًا ليخرج فيلمًا عالميًا دعائيًا يتعرف منه العالم على الثورة المصرية؛ فبعث الأمريكان مخرجًا عاطلاً، من الدرجة الثانية، وعميلاً للمخابرات الأمريكية، يدعى زخارى ستون. قدم زخارى إلى الإسكندرية ليختبر الممثلات بحثًا عمن تقوم بدور البطولة أمام الملك المخلوع فوقع اختياره على "دنيا" خطيبة عمر عبد ربه مدرس اللغة الإنجليزية الذى يعمل مترجمًا ثم عينًا على الفريق السينمائى الأمريكى، وفجأة أصبحت دنيا محط انظار وصراع للجميع. المخرج الأمريكى ذو الأصل الروسى ركع أمامها معلنًا إسلامه حتى يتمكن من زواجها واصطحابها إلى هوليود (ص٩٩). وبينما تتردد فى اتخاذ قرارها كانت عازمة على الإفلات من خطيبها عمر، ولكنها إبان ذلك سقطت فى شبكة رجل الثورة الضابط مراد عبد التواب الذى أسرع بالاستيلاء عليها باعتبارها ثورة قومية !. ويبدأ الجميع يشعرون

أن الثورة تدعمها كرمز جديد لمصر. قال لها أحد المنتجين العرب : "جمالك لنا جميعًا.. للعرب.. للأسواق العربية من الخليج للمحيط"(١٠٩). تزوجت مراد وانتقلت للعيش معه في منزله بشارع الهرم. ومنذ الأيام الأولى للزواج عرفت دنيا أن وسامة زوجها على حساب فحولته، ولكنها لم تكن فى حاجة إلى هذه الفحولة بقدر حاجتها إلى نظرات الإعجاب والحنان والخضوع والاعتراف بجمالها المروع الساحق، ولكنها بدأت تشعر أن زوجها – رغم أنه رجل – يغير من جمالها يريد أن ينافسها فى جمالها، فهو يزعم أنه يهيم بجمالها، ولكنه لا يعرف إلا جمال نفسه. فهو يسيء إلى جمالها ويستخدمه غطاء لعمله في المخابرات "ضيوفه ينقلون إليه أخبار دوائر تتربص بالثورة ، إنه يدافع عن مصر، يدافع عنها ، يدافع عن ابنه الذى فى بطنها"(ص١١٨).

(٢)

كانت الشخصية الأصولية فى الرواية هى أحد أعداء الثورة الذين يتربص بهم مراد. هذه الشخصية الأصولية تدعى "سيد الحسيني"، وهو كما يتراءى لى نوع من الجمع أو المزج بين اسمى سيد قطب وحسن البنا أو الهضيبى. ظهر سيد الحسينى على مسرح الأحداث عندما زار مراد في بيته وعلى الفور رفض الانضمام إلى الحفل فذهب به مراد إلى حجرة المكتبة وطلب من دنيا أن ترسل لهما بعض الطعام، وأضاف بلهجة ساخرة أو محذرة : "طعام فقط.. لا شراب.. الأخ مسلم.. عصبى.. لا يريد أن يجلس مع بقية الضيوف؛ لأنهم يشربون الخمر" (ص ١٢٤).

وعن طريق هذه التلميحات والصفات المختصرة يقدم لنا صورة كاريكاتورية مختصرة تشبه الأوامر العسكرية البراجماتية؛ فهذا الشخص الجديد الذى يدخل حياة ست الحسن لأول مرة، كأنه كان غير موجود وفاعل، له ثلاث صفات؛ فهو أخ مسلم عصبى. ورغم أن نظرات الحسينى القوية ساذجة وفكرته عن الجمال عقيمة، إلا أنه روع بجمالها؛ ورأى أنه آية من آيات الله، ويحتاج إلى صيانة مما ملأ قلبها بفرح مباغت لم تعرفه منذ زمن بعيد؛ لذا نجدها تسأل مراد عن اسمه وعما جاء به إلى البيت؛ فيخبرها مراد بسخرية أن اسمه "سيد الحسينى"، وأنه جاء بصدد محاولات للتفاهم، ثم ضحك وقال: "كما ترين الرجل غير مستعد للتفاهم ، يتوهم أنه الوحيد على حق،

ولابد أن تذعن الحكومة له" (ص١٢٦). ورغم أننا نعلم أن الأصوليين لا يدعون فقط لحجاب المرأة، وإنما إلى تغيير تام للمجتمع ، فإن مراد يركز على هذا الأمر في حديثه إلى دنيا: "يريدون حبس النساء في البيوت وخلف النقاب، ونحن سوف نحبسهم في السجون والمعتقلات" (ص ١٢٧). مضت دنيا وهي تفكر أن "سذاجة سيد الحسيني أقوى من مباهاة مراد، وكلاهما يقلقها" (ص١٢٧). وكان حدثها صحيحًا حيث لم يمض وقت طويل حتى قبض على سيد الحسيني وعمر عبد ربه. شعرت أن مراد يعتقل كل من اعترف بجمالها، وأنه يحاربها ويحاول أن يلغي وجودها، ولكنه كان قد أخبرها أنه أعتقل عمر؛ لأنه شيوعي والتقارير عنه قديمة منذ أيام الفيلم الأمريكي، ولأنه كتب سيناريو يسخر فيه من الإنتاج الأمريكي ومن الثورة، وأنه اعتقل الأخ المسلم.. سيد الحسيني لأنه إرهابي.

(٣)

ينتقل بنا الراوي فجأة إلى عصر السادات؛ فنعلم بسقوط مراد بعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ وانتحاره، وأنه طلق دنيا قبل انتحاره. وانطلقت الإشاعات حول دنيا بعد انتحار مراد فقيل إنها سلمت أوراقًا تدينه للمحكمة فأدانته، ثم مات عبد الناصر، وفي أول عهد السادات أطلق سراح عمر الذي عاد للتدريس والدروس الخصوصية التي يزداد زبائنها. بعد الخروج ضرب على نفسه عزلة قاسية تطارده الذكريات والمعتقلات حتى أقنع نفسه بالعجز عن الفعل. "ولم يبق له من أحلامه ودنياه سوى أن يسجل تجربته في فيلم كوميدي ضاحك ساخر، لا يريد أن يبكي الناس مأساته، يريد منهم أن يفهموا ويبتسموا" (ص١٥٨/١٥٩). وإبان عرض الراوي لمحتوى عقل عمر عبد ربه.. نفاجأ أنه تعرف على سيد الحسيني في السجن، وأنه يقارن بين عجزه وقوة إرادة سيد الحسيني؛ فسيد الحسيني "لا يبكي. استطاع أن يهرب من المعتقل، واختفى. قالوا إنه في السعودية. وقالوا إنه في الخليج" (ص١٣٧). كان عمر قد تعود الصلاة في المعتقل خلف سيد الحسيني. وعندما خرج من المعتقل كان يصلي الجمعة خلف الشيخ عبد الستار الذي أكد لعمر "أن الحكومة تقبض على الشيوعيين فقط. السادات يصالح المسلمين. السيد الحسيني الذي فتح الله عليه وبارك في أمواله وتجارته سوف ينقل نشاطه قريبًا إلى مصر"(ص١٤١).

هذه الأخبار الثلاثة تلخص تغير الاتجاه فى بداية عهد السادات مما يتوافق مع اعترافات اللواء سعد الحوت فى "الأفيال"؛ فمع المصالحة عاد الإخوان، وتناسلت جماعات العنف ، ومع عودة أغنياء الإخوان بدأ التأسيس لما سيعرف لاحقًا بشركات توظيف الأموال. وعندما عاد الحسينى بدأ خطته للاستيلاء على دنيا.. عن الطريق السينمائى. اتصل بعمر عبدربه لشراء السيناريو الذى كتبه لتقوم دنيا ببطولته. وبسبب دهشة عمر وتعجبه من أن يتحول الحسينى من الدعوة إلى الدين إلى السينما قام بتحذير دنيا مما يعده لها الحسينى، ولكنها كالعادة لم تستجب له وصرفته بلطف. كانت تعلم أن الحسينى يريدها ويشتهيها منذ أن رآها أول مرة. إن كان الحسينى فى حاجة لجمالها فهى فى حاجة لصاحب سلطة. وكانت تشعر أن الحسينى هو رجل المرحلة "سقطت دولة الثورة ، فقامت دولة الحسينى وأمواله" (ص١٧٢). عندما اتصل بها رفقى سكرتير الحسينى يخبرها أن طائرة الحسينى الخاصة وصلت من زيورخ ظهر اليوم، وأنها أول من سأل عنهم. يريدها أن تستعد للسفر معه لمعاينة الأجهزة التى اشتراها للأستوديو الجديد. وضعت سماعة التلفون وهى تواصل التفكير "رفقى كان مرءوسًا لمراد، فأصبح سكرتيرًا للحسينى، بيتى كان بيت مراد، سوف يصبح بيت الحسينى، كان رفقى يحمل أوراق مراد، يجرى بعربته إلى السوق ليشترى ما نحتاج إليه. يأتى إلى البيت وينتظر فى الحديقة ومعه ظروف عليها أختام الدولة.. أحد هذه الظروف كان داخله قائمة بأسماء المعتقلين. عمر عبد ربه وسيد الحسينى.. يا إلهى أيفكر الحسينى فى الانتقام من مراد، الاستيلاء على بيته ورجاله، الاستيلاء على زوجته، أرملته" (ص١٧٣/١٧٤).

وبعد زواجهما عاشت معه حلمًا جميلاً فى قصره عند الحدود الألمانية السويسرية بالقرب من بلدة "شافهاوزن". كانت تتفرج مندهشة "حرس والسيارات والهدايا، وزارات، أستوديوهات وعاينت أجهزة التصوير للسينما والڤيديو، وأيقنت أنها تملك قوى جبارة، ونسيت الأقراص المهدئة" (ص١٧٨). عندما عادا إلى القاهرة، تبدل كل شىء فجأة. فعندما حدثته عن السينما حدثها عن الإيمان، وطال النقاش بينهما، وطال انتظارها، وبدأت تلاحظ أن الصلابة تزداد فى عينيه، وأن الجفاف يزحف مكان الحنان، وكان صوته يعلو أنه يحميها ويصونها ويحرسها، ولكن بجيش من الحرس فى قصر تمتد حدائقه حتى شاطئ النيل. تذكرت أن عمر حذرها، ولكنها لم تنتبه: "الحسينى ينتج لها

فى الواقع فيلمًا من الأفلام التى كان زخارى يتحدث عنها، حريم ونقاب وجميلة محبوسة خلف جدار" (ص١٧٩).

وهو هنا يقدم صورة متراكبة للعلاقة بين ظاهرتين شغلتا مصر فى فترة الثمانينيات وأوائل التسعينيات : أولاهما ظاهرة سطوة وجشع أصحاب "شركات توظيف الأموال"، وثانيًا ظاهرة اعتزال الفنانات بحكم التأثر بالموجة الإسلامية الصاعدة أو تحكم الواقع والتخطيط كما حدث فى حالة دنيا التى كانت كلما حدثت الحسينى عن العمل السينمائى يرفض أو يؤجل، ولكنه لا يفى بوعوده. وفى النهاية شعرت دنيا أنه لا يهتم بها أو بأحلامها، وأنه كمراد يسىء لجمالها؛ لذا كان عقابه كعقاب مراد. لقد انهار عالمه كما انهار عالم مراد. قبض عليه ووضعت أمواله تحت الحراسة، وكما فعل مراد أرسل إليها الحسينى من السجن ورقة الطلاق.

تعقيب ختامى

رغم أنه لم يكن بين نجيب الكيلاني وفتحي غانم أي نوع من الصلات؛ حيث سجن نجيب الكيلاني ثم هاجر إلى الخليج، بينما واصل فتحي غانم صعوده في الجهاز الإعلامي للسلطة الناصرية، إلا أن رؤيتهما للتيار الأصولي كانتا في حالة تناقض وصراع غير منظور على صياغة الرأي العام. فما يتمعن فيه نجيب الكيلاني (تعذيب الإخوان في سجون الثورة) كما في "رحلة إلى الله" يقابله فتحي غانم بتجاهل تام، بل وبنوع يقترب من التحدي اللا مقصود خاصة عندما يمعن في وصف ما حدث لليساريين وحدهم كما في "حكاية تو". وبينما يتجاهل نجيب الكيلاني اغتيال السادات والظروف التي أدت إليه (كالسماح بعودة الإخوان وتشجيع التيارات الأصولية) نجد تركيز فتحي غانم (الذي لم يغفر ما حدث له ولرجال عبد الناصر) منصبًا في "الأفيال" على تجريم السادات ونظامه الأمني الذي ساهم في صعود جماعات العنف. وبينما يركز نجيب الكيلاني جهده على كراهية الإجراءات الأمنية وتجاوزاتها المخزية وأخطائها القاتلة مع الجميع (خاصة من يبدي ميلاً للإصلاح من غير الإسلاميين) نجد فتحي غانم يركز في "ست الحسن والجمال" على تهاون النظام الحالي وأجهزته الأمنية مع الإسلاميين من أصحاب "شركات توظيف الأموال" الذين حاولوا سرقة مصر وحجب جمالها.

الهوامش

(١) ولد نجيب الكيلانى فى قرية "شرشابة" بمركز زفتى فى محافظة الغربية فى أول يونيه ١٩٣١ . اتصل بالإخوان وهو ما يزال فى المدرسة الثانوية، ونشر أول قصائده فى مجلة الإخوان فى عام ١٩٤٨، ثم انضم للإخوان بعد موت حسن البنا . وفى عام ١٩٥١ التحق بكلية الطب وقبض عليه للمرة الأولى فى أغسطس ١٩٥٥ (وكان ما زال طالبًا فى السنة الثالثة) وحكم عليه بالسجن عشر سنوات مع التنفيذ. وفى سجن أسيوط بجنوب مصر كتب أول رواياته "الطريق الطويل" التى نشرتها مكتبة مصر عام ١٩٥٧ . وكانت هذه الرواية التاريخية سبب شهرته، وربما الإفراج عنه إفراجًا صحيًا فى ٢٥/١١/ ١٩٥٨، وذلك بعد أن أخذوا عليه تعهداً ألا يتصل بالإخوان. وبعد الإفراج عنه انتظم فى دراسته مرة أخرى، وفى عام ١٩٦١ أصبح "طبيب امتياز" فى مستشفى "أم المصريين" بالجيزة، ثم وفى نهاية عام ١٩٦٢ عمل طبيبًا فى الوحدة الصحية بقريته، وقد سجل تجربته هذه فيما بعد فى روايته "الذين يحترقون" . وفى نهاية عام ١٩٦٣ نقل إلى القاهرة للعمل فى القسم الطبى فى هيئة السكك الحديدية بمنطقة "أبى زعبل"، وهناك سكن وأسرته فى "فيللا" صغيرة تابعة للمنطقة الصناعية بأبى زعبل. وقد أنتج فى هذه الفترة أعمالاً كثيرة. وفى السادس من سبتمبر ١٩٦٥ – وبعد أن أصدر عبد الناصر قراره باعتقال كل من سبق اعتقاله والمشتبه فى أمره – تم اعتقاله مرة أخرى مما كان له وقع الصدمة عليه، والتى لم يتخلص منها رغم أنه سجل لهذه التجربة فى الكثير من أعماله. وما إن أطلق سراحه فى نوفمبر عام ١٩٦٦ حتى هاجر وأسرته إلى الكويت فالإمارات فى ٣١ مارس ١٩٦٨ ، وعاش هناك حياة مستقرة، وتتابعت كتاباته التى صيرته رائدًا فى كتابات المنظرين لما يسمى بالأدب الإسلامى.

(٢) Waldmann, G. : Kommunikationsästhetik, Frankfurt a. M. 1976, S. 33.

(٣) ولا ينبغى أن يبدو غريبًا للمتابع للحركة الأصولية الإسلامية التى تدعى الشمولية أن تسعى لإنتاج أدب ملتزم بمبادئها؛ فكما أن "الإخوان المسلمين" كدعوة أصولية تنادى بالعودة لأصول الإسلام كما كانت فى عصر النبوة فمن المتوقع أن تنادى باستخدام الأدب فى دعوتها مثلما حدث آنذاك. وقد حرص حسن البنا منذ البداية على استخدام الأدب كوسيلة فى الدعوة إلى آرائه؛ فبعد انتقال المركز العام من الإسماعيلية إلى القاهرة فى أكتوبر عام ١٩٣٢ أصدر جريدة "الإخوان المسلمون الأسبوعية" وكان ثانى مقالاته فى العدد الأول تحت عنوان "التجديد فى الأدب العربى" (راجع القسم الأدبى س١ ع١ فى ٢٢/٢/١٣٥٢ (ص ١٦–١٨). وهو لا يختلف فى هذا عن أصحاب النظرة الأيديولوجية (النفعية أو التعليمية) للأدب الذين يرون النص الأدبى أشبه بعملية "تلقين" أو "توصيل" تسير فى اتجاه واحد هو اتجاه المتلقى السلبى غالبًا . ومقالات البنا الأدبية القليلة لم تكن دعوة مبكرة إلى ما يسمونه الآن "الأدب الإسلامى"، وإنما محاولة متواضعة للمشاركة فى نقاش التجديد داخل إطار الأدب العربى.

(٤) سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج. دار الشروق بالقاهرة ط٦ ١٩٨٣، ص ١١.

(٥) سيد قطب : السابق ، ص ١١-١٢.

(٦) سيد قطب : السابق ، ص ١٥.

(٧) المقصود هنا كتاب "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته " الذى صدر عن دار إحياء الكتب العربية ببيروت عام ١٩٦٣.

(٨) سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج ، ص ٢٠ و ٢١.

(٩) سيد قطب : السابق (ص ٢٢) وكذلك الإخوان المسلمون س١ ع٥ ١٧/٦/ ١٩٥٤ ، ص ١٤.

(١٠) نجيب الكيلانى : مدخل إلى الأدب الإسلامى ، قطر (كتاب الأمة ١٤) ١٩٨٧ ، ص ٢٢.

(١١) فاز الكيلانى فى عام ١٩٥٩ بجائزة القصة القصيرة، وتسلمها فى عيد العلم من جمال عبد الناصر شخصيًا. وفى عام ١٩٥٩ فازت روايته التاريخية "اليوم الموعود" بالجائزة الأولى فى مسابقة المجلس الأعلى للآداب والفنون (المجلس الأعلى للثقافة حاليًا).

(١٢) نجيب الكيلانى : "لمحات من حياتى ٨١/٤".

(١٣) عباس محمود العقاد : أفيون الشعوب – المذاهب الهدامة. القاهرة ١٩٥٦ (ص ٨٣-٩٠).

(١٤) سيد قطب : النقد الأدبى أصوله ومناهجه. دار الشروق بالقاهرة ط٧ ١٩٩٣ (ص ١٠١-١٠٤).

(١٥) محمد قطب هو الشقيق الأصغر لسيد قطب، وهو من مواليد عام ١٩١٩ ، حصل على ليسانس اللغة الإنجليزية عام ١٩٣٩ وعمل بعد تخرجه كأخيه فى وزارة المعارف. وقد تابع أخاه فى كل تحولاته، وما زال يعيش فى جلبابه ومعظم إنتاجه هو توسيع أو إتمام لمشاريع سيد قطب؛ فهو مشابه له فى الخلقة وصورة باهتة منه فى الخلق. وقد اعتقل عام ١٩٥٤ ثم عام ١٩٦٥، وهو يعيش ويقوم بالتدريس فى جامعة الملك عبد العزيز بمكة منذ عام ١٩٧٢.

(١٦) رغم أن نجيب الكيلانى قد اجتهد فى نقد كتاب "منهج الفن الإسلامى"، إلا أنه لم ير من أخطاء مؤلفه غير أنه لم يقارن منهج الفن الإسلامى (كما حدده) بالمذاهب الأدبية الغربية، وأنه لم يقم بعملية مسح أدبى ليقدم نماذج يحصر فيها ما يسمى بالأدب الإسلامى فى القديم والحديث. وأخيراً أنه استشهد بنماذج لكتاب غير مسلمين وتجاهل كتاب مسلمين ذوى مكانة كالرافعى وشوقى وحافظ إبراهيم وغيرهم. والحقيقة أن كتاب محمد قطب يحتوى بين دفتيه أخطاء أكثر حدة مما عدد الكيلانى فى مقدمته (ص ٦). لقد عانى كتاب محمد قطب قصوراً شديداً فى مجالى التحديد والتمثيل؛ فهو على سبيل المثال لم يتبع تعريفه للفن الإسلامى بتحديد واضح لمجالات هذا الفن. فقد اهتم بصورة أساسية بالفنون الأدبية، ولكنه لم يحدد موقف الإسلام من الفنون البصرية والتشكيلية على سبيل المثال. ولعل هذه التعميمية التى أصابت المصطلح هى أبرز ما تعانى منه هذه الدعوة إلى الآن. كذلك إقراره لتفضيل الدين على الشكل اللغوى فى نقد الأدب. وبالتالى فهو يسقط كل المفاهيم المرتبطة باللغة مثل مفهوم "الخصوصية" و"أدبية الأدب". مما يخرجه من نطاق الأدب ويدخله فى مجال الحكم الأخلاقى الدينى فينتهى الأمر إلى فوضى تكفيرية يؤسلم فيها نتاج طاغور ويكفر نتاج المبدعين العرب.

(١٧) نجيب الكيلانى : لمحات من حياتى ، مؤسسة الرسالة ١٩٩٤ ١٤١/٤.

(١٨) نجيب الكيلانى : لمحات من حياتى ١٤١/٤.

(١٩) نجيب الكيلانى : رأس الشيطان بين التاريخ والفن ، مجلة الأمة القطرية ع٤٤ مايو ١٩٨٤ ، ص ٣١.

(٢٠) منذ منتصف السبعينيات بدأ أبو الحسن الندوى يوجه اهتمامه لمنطقة شبه الجزيرة العربية؛ حيث إن الموقف التقليدى من الفنون المتنوعة كالرسم والموسيقى والمسرح خير تمهيد لإعلان قيام المذهب الخاص للأدب الإسلامى. ففى الفترة من ١٧-١٩ إبريل ١٩٨١ دعت "ندوة العلماء" بالهند، والتى يرأسها الندوى إلى أول ندوة للداعين إلى هذا الأدب، وكان أهم ما أسفرت عنه أنها قد أوصت بإقامة "منظمة علمية تهدف إلى إنتاج الأدب الإسلامى القوى الجديد الذى يعيد الشباب المثقف إلى الإسلام من جديد" (الندوى: ردة ولا أبا بكر لها، ص٥٤). وقد وجد البعض فى هذه الدعوة الفرصة التى انتظروها ليجدوا لهم موطأ قدم فى توجيه الثقافة العربية المعاصرة؛ لذا سرعان ما جاءت الخطوة الثانية من العربية السعودية، حيث تبنت جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض قضية الأدب الإسلامى فأنشئت له قسمًا فى كلية اللغة العربية بالرياض (د. عبد الرحمن الباشا: الأدب الإسلامى قديم قدم الدعوة الإسلامية ، حوار مع جريدة المسلمون الدولية ع٨ فى ٣٠ مارس ١٩٨٥ ، ص ٢٣). وبدأت كذلك الدعوة لإبراز الفكرة إلى الواقع. وبدعوة منها ومن الجامعة الإسلامية فى المدينة تم الإعلان عن قيام "رابطة الأدب الإسلامى العالمية" فى نوفمبر١٩٨٤ وبذلك صارت البدعة سعودية!. ومنذ هذا الوقت توالت مؤتمرات الرابطة التى كان من الطبيعى أن تقصر العضوية فيها على الكتّاب المسلمين الملتزمين. وما إن أعلن عن الرابطة ثم الشروط حتى بدأت مناوشات المعارضين فى مصر وغيرها من البلدان العربية. وسرعان ما تحولت المناوشات إلى ما يشبه الحصار النقدى مما دفعه الكثير من المجلات الخليجية التقليدية فى فتح صفحاتها للدفاع عن الأدب الإسلامى والرد على المناوشات، وكذلك أصدرت الرابطة "مجلة الأدب الإسلامي" فى ديسمبر ١٩٩٣، واحتل الندوى حتى وفاته منصب المشرف العام عليها.

(٢١) عبد القدوس أبو صالح: الأدب الإسلامى ما هو؟ مجلة الفيصل السعودية ، ع٧١ مارس/إبريل ١٩٩١ ، ص ٨١.

(٢٢) عبد الله الغذامى : أتعاطف مع الأدب الإسلامى ولكنه غير موجود ، حوار مع جريدة المسلمون الدولية س ١١ ع ٥٣٣ فى ١٩٩٥/٤/٢١ ، ص ١١.

(٢٣) مرزوق بن تنباك : مصطلح الأدب الإسلامى، مجلة الدارة السعودية س١٨ ع٣ ربيع الآخر – جمادى الآخرة ١٤١٣ ، ص١١٣.

(٢٤) محمد إقبال عروى: استراتيجية النقد الإسلامي: "حكاية جاد الله " نموذجًا، مجلة المسلم المعاصر القاهرة س ١٤ ع٥٣ سبتمبر – نوفمبر ١٩٨٨، ص ٩٢.

(٢٥) مثل : نور الله (١٩٧٢)، وقاتل حمزة (١٩٧١)، وطلائع الفجر (١٩٦٠).

(٢٦) مثل : رأس الشيطان (١٩٦١)، وقضية أبو الفتوح الشرقاوى (١٩٩٢).

(٢٧) مثل : الذين يحترقون (١٩٦٥)، ورجال وذئاب(١٩٨٦).

(٢٨) مثل : رحلة إلى الله (١٩٧٨)، وليل وقضبان (١٩٨٥)، وحكاية جاد الله (١٩٨٥).

(٢٩) Hans Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I, Tübingen 1986, S. 246.

(٣٠) ومن الجدير بالذكر هنا أن دول الخليج تظهر لأصولى روايات نجيب الكيلانى كمهرب من كابوس الناصرية، وهذا يرجع إلى التجربة الخاصة للمؤلف ذاته. فعندما أقنع الدكتور سالم نبيلة بالسفر للخارج ساق الراوى أسبابه هو للهرب من مصر فى أواخر الحقبة الناصرية على لسان الدكتور سالم الذى قال لنبيلة : "سيكون لديك المال والقلم وحرية الحركة.. والوقت مناسب دونما ضغوط أو تهديد.. وكل ميسر لما خلق له.." (ص١٦٧).

(٣١) حلمى القاعود : البيئة فى روايات نجيب الكيلانى، مجلة الأدب الإسلامى، ديسمبر ١٩٩٥، ص ٢١.

(٣٢) "أفق التوقعات" : مصطلح صكه هانز – جورج جادامر فى كتابه المعروف "الحقيقة والمنهج"، وقد استخدمه هانز روبرت ياوس كنقطة ارتكاز فى إقامة نظريته عن جماليات التلقى. راجع :

Gadamer, Hans-Georg.: Wahrheit und Methode, S. 269.

Jauβ, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation. Suhrkamp 1970, S. 9 ff.

(٣٣) أماكن الإبهام" فى النص الأدبى : مصطلح صكه الفيلسوف والمنظر البولونى رومان إنجاردن Ingarden (1893 -1970) حيث كان أول من لاحظ عام ١٩٣١ أن العمل الفنى يحتوى على فراغات أو مواضع مبهمة يقوم القارئ بملئها أو تحديدها من خلال قراءته معتمدًا فى ذلك على خبرته الشخصية وما يوحى به المؤلف الفعلى للعمل. راجع :

Ingarden, R.: Das literarische Kunstwerk. Niemeyer, Tübingen 1972, S. 246,336 ff.

وقد لاحظ إيزر أن عناصر الإيهام هذه "هى التى تساعد النص على "التواصل" مع القارئ؛ بمعنى أنها تغريه بالمشاركة فى توليد مغزى العمل الفنى وفهمه" (راجع الترجمة العربية لفعل القراءة ص ٣٠) (والنص الألمانى ص ٤٥).

(٣٤) فتحى غانم : مغامرة التفكير الحر. مجلة العربى الكويتية ع ٤٧٠ يناير ١٩٩٨ ، ص٨٩.

(٣٥) فتحى غانم : معركة بين الدولة والمثقفين. كتاب اليوم عدد سبتمبر ١٩٩٥ ، ص٥٩.

(٣٦) وقد تجلى ذلك فى أحد آخر حواراته مع جريدة الأهرام القاهرية حيث قال : "والاهتمام بمعرفة الواقع فى بلد كإسرائيل يتم يوميًا عن طريق قياسات الرأى العام، ولكننا لا نعرف بالضبط اتجاهات الرأى العام عندنا ومعلوماتنا عن الواقع أقل مما يجب والمعلومات التى تتم عن طريق التقارير وحدها لا تكفى، ولابد من جهاز علمى لمعرفة واقعنا، كما أننا نتفاءل ونتشاءم عن حال البلد بالإحساس فقط دون أساس علمى" حوار مع هشام يونس ، الأهرام ١٩٩٩/٢/٢١ ، ص١٤.

(٣٧) إبراهيم فتحى : الطبقة الوسطى ومشكلة الفردية الجديدة فى الأدب. مجلة الهلال ، يوليه ١٩٩٢ ، ص٣١.

(٣٨) وعن هذه الزيارة يقول فتحى غانم : "ذهبت لزيارة منزل المتهم، لأن الرقابة منعت نشر صور وكانت حيلتى أن أصور بالكاميرا الأدبية هذا الموقف وفعلت وكان تأثيره أبلغ عندما نشر فى الصفحة الأولى للأخبار. وفى اليوم التالى .. قال مصطفى أمين إن أجهزة الدولة تسأله هل فتحى غانم من الإخوان المسلمين، وذلك لأننى وصفت منزل المتهم الذى يدل على فقره، ووصفت الحجرة التى يسكنها وحالة زوجته وطفلهما الرضيع وهذا الكلام أثار تعاطف" حوار مع الأهرام ١٩٩٩/٢/٢١ ، ص١٤.

(٣٩) فتحى غانم : أزمة الإسلام مع السياسة. كتاب اليوم ، يوليو ١٩٩٨ ، ص ١٥٧.

(٤٠) "تلك الأيام" (١٩٦٦) لم تنشر طبعتها الكاملة إلا عام ١٩٧٧، وهي تتناول قضية العنف والإرهاب في الحياة السياسية المصرية. أما "حكاية تو" (١٩٧٣) فقد تناول فيها تعذيب المثقفين (اليساريين) حتى الموت، وقد تعرض مقص الرقيب لكلتا الروايتين لما فيهما من نقد واضح لممارسات السلطة البوليسية. (راجع مارينا ستاغ ص ٢٥٩ و ٢٦٥).

(٤١) فتحي غانم : الأفيال. مطابع مؤسسة روزاليوسف القاهرة ، ١٩٨١.

(٤٢) Tomasevskij, B.: Theorie der Literatur: Poetik. Wiesbaden 1985, S: 215 ff.

(٤٣) كما سبق أكثر من مرة فإننا لا نريد إرساء أي نوع من توحيد الهوية بين المؤلف الفعلي للعمل (فتحي غانم)- وبين إحدى شخصياته، ولكن لا مانع من الإشارة إلى التشابه إن وجد. وهنا على سبيل المثال نلاحظ أن الشخصية الرئيسية (أو الراوي) في الأفيال يكاد يتطابق مع المؤلف الفعلي الذي دأب في أغلب رواياته على التخفي وراء قناع بطله "يوسف". ويشير فتحي غانم في حوار مع مجلة "فصول" إلى أن لكل شخصية من شخصياته جذوراً في الواقع، وأن شخصية يوسف "في كل من يطلق عليهم هذا الاسم من الشخصيات في رواياته حتى في رواية "الرجل الذي فقد ظله" مأخوذة منه".وهنا في الأفيال نجد أن فتحي غانم ولد في شارع سليمان باشا بالقاهرة في ٤ مارس ١٩٢٤ وهذا هو تقريباً تاريخ ميلاد يوسف في الأفيال: يقول فتحي غانم: "الشارع الذي كنت أقيم فيه كان فيه أمامي بيتان متشابهان: بيت مصطفى عبد الرازق :بيت علي عبد الرازق" (راجع أحمد بدوي فصول مج٢ ع٢ يناير-مارس ١٩٨٢ ص٢٢٩). وهذا ما نجده في الأفيال فشيخ الأزهر الشيخ عبد السلام صبري كان يقيم في نفس الشارع. وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٧) وزيراً للأوقاف في الفترة من ١٩٣٧ وحتى وفاته، ثم إن فتحي غانم تخرج في كلية الحقوق وعمل مفتشاً للتحقيقات بوزارة المعارف، وهي أيضاً نفس وظيفة يوسف منصور في الأفيال رغم أنه لم يكمل دراسته. وهذه أيضاً بالمناسبة وظيفة الراوي في رواية الجبل (١٩٥٨).

(٤٤) Lämmert, E.: Bauformen des Erzählens, S. 122 f.

(٤٥) Jauβ, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation. S. 176.

(٤٦) Wolfgang Iser: Der Akt des Lesens. S. 280.

(٤٧) لعل هذه الفترة هي بداية حكم الرئيس السادات وسعيه لاستخدام هذه الجماعات لضرب الناصريين والشيوعيين.

(٤٨) على سبيل المثال يقابل يوسف منصور في هذا المنتجع شخصاً كان صديقاً لوالده يدعى "ميرزا الفلكي"، وهنا أوشك يوسف "أن يتذكر أنه قابل أو سمع في وقت ما اسم "ميرزا الفلكي". وعجب لأنه خيل له أنه قرأ رثاء أو نعياً له في الصحف"(ص١١٤).

(٤٩) حسين عيد : حوار مع فتحي غانم "الروايات" مجلة "الحرس الوطني" السعودية ع يناير ١٩٩٢، ص١٠٠.

(٥٠) يوسف القعيد : فتحي غانم بين اللحظات الأخيرة والذكريات ، جريدة الحياة اللندنية ١٩٩٩/١٠/٣٠ ص٢٢.

الباب الرابع

رؤية قبطية : صورة التيار الأصولى عند الكُتّاب الأقباط من جيل الستينيات

٩ - مدخل إلى جيل الستينيات وموقفه من الظاهرة الأصولية

(١)

جيل الستينيات هو جيل ثورة ١٩٥٢ ، تعلم فى مدارسها المجانية ، فرح لبدايتها المبهرة، وصدم لإخفاقاتها المخزية خاصة هزيمة يونيو ١٩٦٧ . أغلب كُتّاب هذا الجيل انتموا قبل الثورة وبعدها لتنظيمات شيوعية متنوعة ثم مكثوا فى سجون الثورة الفترة ما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٤ . كانت سنوات السجن بمثابة إعادة تكوين وإعداد للكتابة. وبعد إطلاق سراح أعضاء التنظيمات الشيوعية عام ١٩٦٤ بدأ من أطلق عليهم فيما بعد اسم "الكتاب الشبان" البحث عن أساليب جديدة فى الكتابة تميزهم عن كتاب الأجيال السابقة كنجيب محفوظ ويوسف إدريس، كما بدأوا كذلك فى نقد تجربتهم مع النظام الثورى. وفى عام ١٩٦٨ وبعد أن نقل نجيب محفوظ مقر ندوته الأسبوعية من "كازينو قصر النيل" إلى "مقهى ريش" بوسط القاهرة التف حوله مجموعة الكتاب الشبان فى ندوته تلك يشكون له صعوبة النشر والتواجد[١]. ولأن من طبيعة الإنسان أن يحاول أولاً بصورة فردية فإن لم يستطع فإنه يحاول فى جماعة؛ فإن أحد هؤلاء الشبان (إبراهيم منصور) أقترح عليهم آنذاك إصدار مجلة خاصة بهم دعوها "جاليرى ٦٨" وجمع لها المساهمات المالية التى شارك فيها بعض كبار الكتاب، وأصبح إبراهيم منصور رئيسًا لتحريرها. ومن هنا جاءت تسمية "مجموعة الستينات" أو "جيل الستينات" - كما يقول عبد الحكيم قاسم - "بمحض الصدفة"[٢]. رغم أن المجلة توقفت بعد العدد الثامن إلا أنها كانت قد أدت واجبها فى إسماع صوت هؤلاء الكتاب لمن يهمه الأمر بعد أن أصبحوا ظاهرة جديدة وملفتة فى الحياة الثقافية المصرية؛ حيث بدءوا نشر أعمالهم فى جريدة المساء ومجلة المجلة بل وفى مجلات بعض البلاد العربية.

وقد حاول نقاد هذا الجيل منذ وقت مبكر البحث عما يجمع كتاب هذا الجيل ويميزهم عن كتاب الأجيال السابقة. وفي هذا السياق قدم صبري حافظ مصطلحه المعروف "الحساسية الجديدة" الذي احتفى به إدوار الخراط، وأقام على أساس فهمه للمصطلح نظريته النقدية التي قدمها في العديد من المقالات التي جمعها بعد ذلك في كتابيه "الحساسية الجديدة" (١٩٩٣) ثم "أصوات الحداثة" (١٩٩٩). لقد كان للتغيرات الجذرية والاضطرابات التي شهدتها مرحلة الستينيات على المستويات الاجتماعية والثقافية تأثيرها الحاد في تكوين الرؤية العامة لكتاب هذا الجيل مما جعلهم أميل لتجريب طرق وأدوات جديدة في نتاجاتهم الأدبية. ورغم التميز الواضح لأفراد هذا الجيل إلا أنه يمكن الوقوف على تشابهات واضحة بينهم. هذه التشابهات هي ما أطلق عليه كل من صبري حافظ وإدوار الخراط "الحساسية الجديدة"، وهي -كما يرى الخراط- مغايرة للحساسية التقليدية التي طبعت أعمال جيل الرواد، والتي يطلق عليها "الحساسية القديمة". يعدد إدوار الخراط تشابهات متنوعة تميز هذا الجيل، ويمكن جمعها تحت: التجريب أو التجديد اللغوي والشكلي.

الحقيقة أن كُتّاب هذا الجيل اهتموا بالتجريب على المستوى اللغوي – ولكنهم على عكس ما يشاع لم يتمكنوا من إحداث قطيعة أو ما يشبه القطيعة المعرفية مع لغة الأجيال السابقة، بل إن المعرفة اللغوية لبعضهم كانت ضحلة إلى حد ملفت؛ لذا فمن الغريب أن البعض يريد التستر على ضعف الحصيلة اللغوية لكثير من كتاب هذا الجيل بتعميمات عن التجديد اللغوي لكل كتاب هذا الجيل؛ فالإنجازات اللغوية التي ينسبها إدوار الخراط أو غيره لكتاب هذا الجيل يمكن الوقوع عليها عند الكثيرين من كتاب الأجيال السابقة على سبيل المثال عند المازني ويحيى حقي وبشر فارس، وكذلك عند بدر الديب وجبرا إبراهيم جبرا والطيب صالح[٣]. ربما كان التجديد لهذا الجيل يقتصر على مستوى الشكل فقط؛ حيث فتحوا أبواب النص السردي لكثير من العناصر التقنية والأنواع الأدبية التي تمازجت أو تجاورت في نصوصهم لعل أبرزها : تحطيم الترتيب الزمني التقليدي، والاعتماد كثيراً على النهاية المفتوحة، وتفتيت الرؤية السردية عن طريق الخلط بين أنواع مختلفة من الرواة وتوسيع دلالة الواقع"لكي يعود إليها الحلم والأسطورة والشعر"[٤]. ويبقى أن نشير إلى أن هذا لم يكن فقط من أجل التجديد الشكلي،

وإنما أيضاً لتوكيد وجهة نظر فى الحياة. ولعل أهم ما يميز هذه الرؤية أو وجهة النظر هو تجسيدها لروح تقلبات وصراعات عصرها الثورى، وهو -لا ريب- يختلف عن روح العصر الذى جسده كتاب الأجيال السابقة -مثل توفيق الحكيم ونجيب محفوظ- الذين تكونوا فكرياً فى الفترة الليبرالية التى أعقبت ثورة ١٩١٩

ومن هنا يمكن القول إن هذا الجيل قد تكون عبر صراعاته العلنية والمضمرة ضد السلطة فى تجلياتها المتنوعة بداية من السلطة السياسية وحتى السلطة الأدبية مروراً بسلطة القيم والتقاليد. لقد كان لتجربة السجن والمشاكل التقليدية بين الأجيال وكذلك لهزيمة يونيو ١٩٦٧ آثارها المتنوعة على كتابات هذا الجيل الموسومة بمعاناة الخوف والغربة، وهذا ما يتضح جلياً فى تعاملهم مع الزمن واستخدامهم الكثيف لخليط من الأحلام والكوابيس والفانتازيا(٥).

(٢)

لم تظهر صورة الأصولى فى روايات جيل الستينيات إلا متأخراً، وكان هذا طبيعياً من ناحية، لأنهم اهتموا فى البداية بذاتيتهم وكينونتهم، ومن ناحية أخرى لأن التيار الأصولى إبان فترة نضجهم كان قد اختفى من الساحتين السياسية والأدبية؛ فكان طبيعياً أن يختفى أيضاً من رواياتهم، ولكن بعد النكسة وموت عبد الناصر ومجيء السادات ومع بداية الصعود الثانى للتيار الأصولى بدأت شخصية الأصولى فى الظهور مرة أخرى.

كان عبد الحكيم قاسم (١٩٣٥-١٩٩٠) أسبق كتاب هذا الجيل إلى تناول إحدى فعاليات التيار الأصولى، وذلك فى روايته القصيرة "المهدى" (١٩٧٧) التى تعرض فيها لإحدى أهم القضايا المطروحة على الساحة المصرية وهى قضية فهم الدين والعمل على قهر الآخرين باسم هذا الفهم؛ ففى رواية "المهدى" يتعرض عبد الحكيم قاسم لأسلمة أحد الأقباط (المعلم عوض الله صانع الشماسى) من قبل الإخوان المسلمين الذين يسيطرون عن طريق شعبتهم على الوضع فى إحدى قرى دلتا مصر وتدعى "محلة الجياد"، وذلك فى فترة الأربعينيات التى شهدت الصعود المدوى الأول لجماعة الإخوان. لقد خرج المعلم عوض الله فى طلب الرزق، وما إن وصل حتى قرية محلة الجياد حتى

استقبله بعض الإخوان بالترحاب والكرم الزائد حتى أخجلوه وسرعان ما بدءوا يمارسون معه لعبة الاحتواء والسيطرة، ثم أخذوا يدعونه إلى الإسلام والتبس الأمر على الجميع. فالمعلم عوض الله وحيد وخائف، ولكنهم لا يكفون عن محاصرته حتى قهروه فاستسلم لهم، وابتهج إخوان الشعبة بما أحرزوه من نصر وأخذوا، يسوقون الرجل إلى المسجد ليعلن إسلامه !

ويعد عبد الحكيم قاسم حرص كُتّاب هذا الجيل خلال رصدهم المتنوع للواقع المصرى على الإشارة إلى التيار الأصولى وتصوير فعالياته. وقد نال اهتمامهم حادثين بارزين فى تاريخ مصر الحديثة : محاولة الاعتداء الفاشلة على عبد الناصر فى المنشية بالاسكندرية عام ١٩٥٤ . وحادث اغتيال الرئيس السادات فى القاهرة عام ١٩٨١ . هذا بالإضافة إلى محاولة تصوير واقع مصر الحالى خاصة الخطر الذى تمثله الجماعات الأصولية على الأقلية القبطية.

فى رواية "عصافير النيل" (١٩٩٩) لإبراهيم أصلان (من مواليد عام ١٩٣٥) يقدم الراوى مقاطع تصويرية ثرية من الحياة اليومية لأسرة مصرية ذات أصول ريفية، ولكنها تعيش فى إحدى المناطق الشعبية على أطراف مدينة القاهرة. وفى إحدى هذه المقاطع أو اللوحات السَّريعة يعرض الراوى لحادث المنشية وبعض ما ترتب عليه من وجهة نظر شعبية لا تؤيد ولا تدين. فعندما عادت إحدى شخصيات الرواية الرئيسية (الأستاذ عبد الله عثمان) إلى شارع فضل الله عثمان رأى دكان "محمود عبد اللطيف" (وهذا هو الاسم الحقيقى للمتهم بإطلاق النار تجاه جمال عبد الناصر) يلوح من بعيد فتذكر قضية اتهامه بمحاولة الاعتداء فى عام ١٩٥٤ ؛ فعندما اجتمع المعارف فى شقة والد الراوى/الطفل بالجيران والأقارب ليطلعوا على الأخبار من الجريدة التى أمسكها والد الطفل وتعرف على محمود السمكرى من صورته المنشورة، وهنا صعد الطفل على الكنبة ليرى الصورة، ولكنه لم يتعرف على السمكرى بصورة جيدة؛ فقد خيل إليه أن "وجه صاحب الصورة أكثر ضخامة وسواداً". وهو فى هذه الفقرة يمارس هنا لونا من الخبث الروائى حيث لا يريد أن يخبرنا بصورة تقريرية أن السمكرى قد عذب حتى تورم وجهه واسود. ومن أهم الفقرات فى الصورة التى قدمها إبراهيم أصلان الفقرة التى يخبرنا فيها بما حدث ليلة الحادث من القبض على الإخوان والبحث عن الأسلحة فى منطقته بالقاهرة (ص١٤٤).

أما ما حدث في باقي الأقاليم المصرية فنجده في روايات القادمين من هذه الأقاليم؛ ففي رواية محمد مستجاب (من مواليد عام ١٩٣٩) "من التاريخ السرى لنعمان عبد الحافظ" (١٩٨٦) التى يؤرخ فيها جاداً وهازلاً لإحدى الشخصيات الهامشية التى تعيش في قرية "ديروط الشريف" في الصعيد. وتنتج الفكاهة من المفارقات التي تقوم على ربط أحداث حياة هذه الشخصية الهامشية جداً بأهم الأحداث السياسية في القرن العشرين. وفي إحدى اللقطات السريعة المكثفة يشير الراوى إلى "اشتراك محمود عبد اللطيف مع آخرين في تنفيذ اتفاق جنائى، الغرض منه إحداث فتنة دامية لقلب نظام الحكم، وذلك بأن شرع في قتل قائد الثورة مطلقًا الرصاص عليه في ميدان المنشية"(ص ١٨٧). وبعد ذلك التحيز المكثف والإشارة إلى جماعية العمل يشير إلى إحدى نتائج حادث المنشية التى كانت بمثابة الكارثة على الإخوان؛ فالملاحقات قد وصلت إلى قرية نعمان "ونجح عبد القادر مرسي في إنكار علاقته بالإخوان المسلمين وتم الإفراج عنه"(ص١٨٨).

أما ما حدث في الدلتا فنجد بعضه عند خيرى شلبى.(من مواليد عام ١٩٣٨) في روايته "وكالة عطية" (١٩٩٢) حيث يعرض فيها لتضخم حركة الإخوان وانتشارها في مدينة دمنهور منذ نهاية الأربعينيات وحتى اصطدامهم بعبد الناصر، ومن ثم كانت الملاحقات التى وصفها بدقة متناهية تظهر تعاطفه المفهوم مع الإخوان. وكانت النتيجة محاولات البطل المستميتة للتنصل من علاقته بالإخوان رغم عودته للتشرد مرة أخرى. وكان إبان تقدمه في أمور النصب والصياعة لا يمل من متابعة ما يحدث للإخوان كجماعة ولأسرهم كأفراد؛ ففي فصل "الفجر الأسود" الذى صور فيه حل جماعة الإخوان المسلمين يصور الراوى القبض على أعضائها على لسان أحد أصدقاء البطل من غير الإخوان كحدث مأسوى مهين لإنسانية الإنسان (ص٣٢١/٣٢٢).

كذلك كان مصرع الرئيس السادات أحد أبرز الموضوعات في روايات جيل الستينيات والأجيال الأخرى التى عايشت هذا الحدث. والغريب في الأمر أننا لم نقف في روايات الأجيال السابقة على صورة جيدة أو على الأقل متزنة لفترة حكم الرئيس السادات، وهذا ما ستقف عليه أيضًا لدى جيل الستينيات الذين وقعوا ضحية تحيزاتهم ضد السادات، ولم ينتبهوا إلى مغزى اغتيال رئيس مصر.

وفى رواية "وثالثنا الورق" (١٩٩٥) يتناول خيرى شلبى مصرع الرئيس السادات بأسلوب شبه أسطورى؛ فالشخصية المحورية فى الرواية وتدعى "حسن أبو ضب" شخصية شبه أسطورية اغتنت بعد فقر مدقع وصعدت من الحضيض حتى نادمت السادات، ولكن رغم هذا العلو كان يجذبها للواقع أصلها المتواضع خاصة صلته بأخته "الشيخة سعادة" التى تحولت بدورها من زوجة لأحد مطاريد الجبل إلى شيخة وممولة للتنظيم الأصولى الذى قتل السادات؛ وهو يشير إلى الغليان الذى أصاب مصر أواخر عهد السادات؛ حيث تم تهيئة الجو العام لاغتيال الرئيس، ولكن على كل حال فالسادات ونظامه يتحملان مسئولية إعادة الحياة لتنظيم الإخوان وترك حرية العمل لهم ولأشبالهم فى الجامعة فانقلبوا عليه خاصة عندما دعا عليه عمر التلمسانى على الملأ قائلاً بالفم المليان : "شكوتك لله !". وكيف أن السادات أصابه الرعب وطلب من التلمسانى أن يسحب شكوته فلم يسحبها "فكأنه أهدر دمه بين القبائل المتطرفة" (ص ٣١٢). وأما حسن أبى ضب فلم يعد يقلقه فى الدنيا شىء "سوى ما يحتدم فى بطن الجبل فى أسيوط من براكين مروعة تعود بمصر والعالم العربى كله إلى عصور الجاهلية الأولى" (ص٣٧٠).

وفى روايته "كتاب التجليات" يهتم جمال الغيطانى (من مواليد ١٩٤٥) كالعادة بالتعبير عن قهر الإنسان المعاصر الذى يراه الراوى امتداداً لقهر تاريخى متوارث، وقد عايش الكاتب عصراً جديداً من القهر بدءاً من منتصف السبعينيات فى مصر؛ حيث وقف موقف النقيض المخالف إلى حد البغض للرئيس السادات وسياساته. ويتجلى كره المؤلف أو الراوى للسادات عندما يضعه وجيوشه المؤلفة فى سياق أعداء مصر والإسلام فى مختلف العصور الإسلامية (ص٢٢٦)، وفى النهاية يشركه فى قتل عبد الناصر وحز رأسه. وبعد مصرع السادات أخذه حادث الاغتيال فى تجلياته حتى كتب ما يشبه قصيدة غنائية فى "خالد الإسلامبولى" قائد المجموعة التى اغتالت السادات (ص٢٢٠/٢٢٣).

قريباً من هذا ما نجده فى رواية "الأزمنة" (١٩٩٢) لسعيد سالم (من مواليد ١٩٤٣). فى هذه الرواية يعود بطل الرواية أو قناع الرواى المتخيل (محمود أبو النجا الفوانيسى) وهو اسم رمزى مركب، يعود إلى مصر بعد عشرين عاماً غنياً حاقداً يبحث عن الانتقام.

وإبان ذلك يشير محمود إلى ردود الفعل المتنوعة على مصرع السادات؛ فتوفيق الحكيم قال فى جلسة خاصة مع بعض أدباء الإسكندرية بمجرد وقوع الحادث: "أحسن..حتى يعرف العالم أن فى مصر رجالاً". وقال نجيب محفوظ فى نفس الجلسة: لقد سجن مصر بأكملها يوم ٥ سبتمبر.. ووصف محمد حسنين هيكل قاتل السادات بالبطل. فى النهاية وبعد أن يشير الراوى إلى أن "الذين اغتالوا السادات هم أبناء عمومة الذين حاولوا اغتيال عبد الناصر" (ص٨٢)، يشير إلى أن الشعب حزن، لكنه لم يمش فى جنازته، بينما مشى فى جنازته بعض الإرهابيين الذين لم يحزنوا على مصرعه !

(٣)

وبعد هدوء العواصف التى أثارها حادث اغتيال السادات بين عساكره يبدأ الصعود الثالث للجماعات الإسلامية الأصولية. وقد شارك كتاب هذا الجيل كثير من المثقفين فى رصد هذا الأمر عن قرب، وهذا ما نجد بعض ملامحه فى الروايات الأخيرة لبعض كتاب الستينيات، ولكننا سنكتفى هنا بما قدمه صنع الله إبراهيم (من مواليد عام ١٩٣٧) فى إحدى آخر رواياته أعنى "شرف" (١٩٩٧). فى روايته تلك اهتم صنع الله بأمرين أساسيين هما: رصده للفساد فى مصر ولتصاعد سطوة الجماعات الأصولية وأثر ذلك على الأقلية القبطية.

فى الجزء السردى الأول من الرواية تبدأ صورة الأصوليين فى الظهور على استحياء، ثم تتعاظم مع توالى الفصول. فبعد سجن بطل الرواية أشرف (أو شرف كما تناديه أمه) وبينما ينحدر من درك إلى درك أشد تظهر صورة الأصوليين أوضح فأوضح. وفى النهاية نلتقى الشيخ عصام وهو أول شخصية أصولية صريحة فى عالم صنع الله إبراهيم الروائى. ومن خلال الشيخ عصام يصور الراوى بطريقة ساخرة تشرذم الأصوليين؛ فذات مساء وبعد النشرتين الإسلامية والمحلية "دوى صوت جهورى ينادى كافة المسجونين طالبًا منهم أن يصلوا لله شاكرين؛ لأن الشيخ عصام تخلى عن أفكار "الإخوان المسلمين" واعتنق أفكار "الجهاد".. وفى الصباح انتقل الشيخ عصام بنمرته وحاجياته، فى موكب من الأنصار، إلى زنزانة أفكاره الجديدة" (ص ٢٠١).. وتكرر الأمر ذاته بعد أسبوعين.. وبعد أسبوعين آخرين انتقل الشيخ عصام إلى جماعة جديدة،

وأصبح انتقال الشيخ عصام من جماعة إلى أخرى طقسًا مألوفًا .. وتعرف أشرف إلى الشيخ عصام. وبينما كانت علاقتهما تتوثق كان الشيخ عصام "متنقلاً في مسيرته بين الجماعات الممثلة في السجن. من "التكفير والهجرة" إلى "القطبيين"، ومن "التبيين" إلى "الجماعة الإسلامية"، ومن "الناجين من النار" إلى "الشوقيين" (ص ٢٠٥/٢٠٦).

ولا ريب أن النفاذ التاريخي والأيديولوجي إلى هذه الجماعات يبين لماذا اختار المؤلف الفعلي أو الراوي مثل هذا الترتيب لذكر أسماء الجماعات؛ فالترتيب بهذا التسلسل هو من ناحية ترتيب تاريخي لظهور هذه الجماعات، ومن ناحية أخرى ترتيب لدرجات اعتناقها العنف كعقيدة ومنهج، وهذا ما يجعلنا نظن أن شخصية الشيخ عصام هي مجرد رمز يعرض الراوي من خلاله لتشرذم الأصوليين ولأسباب اختلافاتهم المضحكة، ولعل هذا ما يجعله يعرض نوعًا من النقد الذاتي على لسان الشيخ عصام.

وفي رواية "شرف" يبرز سجين قبطي يدعى رمزي بطرس نصيف، وهو طبيب صيدلي متهم بالرشوة، ويخصص الراوي القسم الثاني من الرواية لأوراق الدكتور رمزي بطرس. ومن خلال هذه الأوراق يقدم صنع الله إبراهيم دفعة جديدة من أرشيفه الصحفي الذي يتابع من خلاله رصده لأحوال مصر، ويواصل تبنيه لأحد تقاليده الروائية؛ حيث يهتم بوضع الأقباط وعلاقتهم بآحاد المسلمين وبالدولة المصرية خاصة بعد ثورة ١٩٥٢.

فتأميم أوقاف الكنيسة أثار غضب وقلق الشعب القبطي. كان الأغنياء الذين تعرضوا للتأميم أو يخشونه يغذون هذا القلق ويهاجرون بالمئات، ومنهم ظهر فيما بعد ما يسمى بأقباط المهجر. "عبد الناصر كان مهتمًا ببناء دولة عصرية، وكانت أمامه فرصة ذهبية للقضاء على التمييز بين المسلمين والمسيحيين، ولكنه لم يفعل : بناء الكنائس مقيد بقانون يعود إلى أيام الخلافة العثمانية ومادة التاريخ في المدارس تتجاهل الحضارة القبطية. أي مسلم الأبواب مفتوحة أمامه ليصبح وزيرًا أو سفيراً أو محافظًا أو حتى مأمور مركز، بينما هناك قانون غير مكتوب يضع القيود في وجه الأقباط .. ومع ذلك يقال إن هناك مساواة، وأن مصر بلد التسامح.. إلخ"(ص ٢٧٦). وقد ازدادت الأمور سوءاً بعد بروز أخطار الجماعات الأصولية؛ فبعد عودة الدكتور

رمزى لمصر ذهب لزيارة صديقه القديم "د. لبيب" بالأقصر وأثناء المناقشة عبر لبيب عن يأسه وتشاؤمه حين قال : "فى النهاية أنا معرض للقتل على يد أصحاب الذقون. هل تذكر مجدى فام ؟ دخلوا عليه منذ شهر فى وضح النهار وقتلوه" (ص٣٢٠).

وفى النهاية يجزم كل من رمزى وصنع الله إبراهيم أن الفساد السياسى والاقتصادى كان بمثابة التربة الخصبة التى أنتجت العنف الأصولى.

١٠ - التأريخ للتيار الأصولى فى "ثلاثية الثورة" لجميل عطية إبراهيم

(أ) مدخل إلى ثلاثية الثورة

الكاتب القبطى جميل عطية إبراهيم[٦] هو أحد الذين ساهموا فى تأسيس مجلة "جاليرى ٦٨"، وهو "يمثل حالة جيل الستينيات المعزول عن المؤسسة الثقافية، والذى يحاول أن يشق طريقه بالاعتماد على نفسه"[٧]، ولكنه يتأخر كثيراً بسبب كسله الشخصى. عموماً فإن جميل عطية إبراهيم هو أكثر كتاب هذا الجيل توسعاً فى رصد تاريخ التيار الأصولى وفعالياته، وذلك فى عمله الضخم "ثلاثية الثورة" التى صدرت فى الفترة ما بين عام ١٩٩٠ وعام ١٩٩٥ . والرواية تعرض لتجربة حركة الجيش مع السلطة فى مصر، وهى التجربة التى بدأت بالانقلاب أو الثورة عام ١٩٥٢ وشهدت ذروتها بالصراع على السلطة عام ١٩٥٤ ثم شهدت نهايتها باغتيال السادات عام ١٩٨١ . ومن هنا يمكن القول إن قضية شخصيات الرواية قضية واحدة يمكن تلخيصها فى "سيطرة الهم السياسى وحلم التغيير". والرواية بهذا المعنى ليست "رواية أجيال"، وإنما رواية تاريخية ضخمة تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو ثلاثة مقاطع رئيسية، ويستخدم فى روايتها تقنيات متنوعة متداخلة سنحاول الاقتراب منها إبان تحليلنا لها.

(ب) شيوعيون وإخوان

(١)

تبدأ أحداث الجزء الأول "١٩٥٢" الذى تميز بسرده التقليدى فى نهاية عام ١٩٥١ فى عزبة بالقرب من مدينة البدرشين بالجيزة هى "عزبة عويس" *التى* صيرتها *الرواية*

نموذجًا مصغرًا لمصر الملكية بأنماطها التقليدية : باشا ظالم (اللواء عويس) وعمدة نكرة (حمادة أبو جبل) وشيخ غفر (أبو جعفر) وفلاحون يعانون الظلم والفقر والمرض. وقد تميز من بين الفلاحين "كرامة بن سرحان السقا" المفتون بإليوت وأرضه الخراب والرفيق الشهم "عباس أبو حميدة". ويركز الراوى فى هذا الجزء وبشكل خاص على أحداث شهر يناير ١٩٥٢ الذى شهد صدام الإسماعيلية بين جنود الشرطة المصرية وقوات الاحتلال ثم حادث حريق القاهرة فى اليوم التالى (٢٦ يناير) وهو يمثل ذروة الرواية وعمق الانحدار الذى وصل إليه النظام الملكى، ثم إنه يعرض للقضايا الرئيسية للرواية ككل، وذلك من خلال عرضه للظروف والأحداث التى عاشتها مصر فى نهاية العهد الملكى وبداية انقلاب الضباط الأحرار.

وبما أننا نتحدث عن صورة الأصوليين فإننا سنهتم فقط بالجانب السياسى الذى يسيطر على تلك الثلاثية الغنية بشخصياتها وأحداثها. وأول ملمح هو أن النظام الملكى على لسان أحد دعاماته (اللواء عويس باشا) لم يكن يرى الإنجليز أو الأمريكان أعداءه وإنما أعداؤه هم : "الجيش والشيوعيون والإخوان المسلمون هؤلاء هم الخطر وأس البلاء" (ص ٢٥). ولابد للسراى أن تضربهم بقسوة حتى تنتهى الاضطرابات وتنجو سفينة العرش. وبعد حريق القاهرة سألت إحدى شخصيات الرواية (علية سيف النصر) صديقها اللواء عويس عمن أحرق القاهرة أجابها فى عصبية : "الاشتراكيون والإخوان المسلمون والشيوعيون والدهماء"(ص ١٩٥).

لا ريب أن اللواء عويس قد جمع أعداءه فى سلة واحدة، لكنه لم يخبر "علية" بدور الملك والإنجليز. والسبب -كما يرى الراوى الذى يعيش حالة اختراق دائمة لشخصية عويس باشا- أن ما أسفر عنه الحريق من كوارث كان مفزعًا وفاق تقديرات الملك والإنجليز. بعد حريق القاهرة ازدادت الأحوال سوءًا. الوزارات تستقيل أو تقال الواحدة بعد الأخرى حتى أصبحت البلاد بلا وزارة، وبينما كان اللواء عويس يرى عالمه وهو ينهار ويتفتت قام الضباط الأحرار بانقلابهم الناجح، وتم القبض على الرؤوس الكبيرة وبينهم عويس نفسه.

(٢)

واضح من تقسيمات الجزء الأول أن القوى الثلاثة المتنافسة التى مثلت خطرًا على النظام الملكى كانت الجيش والإخوان والشيوعيين. ولأن الجيش هو الذى قام بالانقلاب وسيطر على الوضع كان من الطبيعى أن يصطدم مع القوتين المتنافستين الأخريين، ويحاول أن يقضى عليهما أو على الأقل يحيدهما، وهذا هو موضوع الجزء الثانى للثلاثية "أوراق ١٩٥٤" (١٩٩٣) وهو أضخم أجزاء الرواية وأكثرها عمقًا.

يقدم الراوى هذا الجزء من خلال تقنية "التعدد الصوتى"؛ فبعد أن التزم فى الجزء الأول بتقنية "الراوى العليم" ذى الصوت الواحد فإنه فى الجزء الثانى يستخدم التقنية الحوارية؛ مما أدى إلى تغيير بنية الجزء الثانى على مستوى الشكل. وقد أدى هذا التغيير إلى سرعة الإيقاع وتميز الشخصيات بدرجة أكبر من الاستقلالية، ولكن رغم هذه الاستقلالية فإن "الراوى العليم" الذى تخلى عن اقتحام وعى الشخصيات قد بقى فى مكان ما داخل إطار الرواية؛ حيث يقوم بوضع أسماء الشخصيات كعناوين للفصول، ويترك لها فرصة تقديم فصولها بنفسها، ومن هنا فهو الذى يستخدم تقنية "السرد المتعاقب" لأحداث متزامنة وبأصوات الشخصيات المتنوعة. ولعل هذه هى أهم مميزات هذا الجزء على المستوى الشكلى؛ فتعدد الأصوات يعنى تعدد المستويات اللغوية داخل النص الروائى، ومن ثم "تجسيد اختلاف وجهات النظر وتعارض الشخصيات تجسيداً ملموساً"(٨)، ولكنه أيضًا قد يعنى هروب المؤلف من نسبة الآراء مباشرة لراويه المتخفى خاصة، وأن الآراء حول هذه الفترة متعددة ومتناقضة. ورغم تعدد الرواة فإنهم وعلى مستوى الرؤية العامة لا يتناقضون، وإنما يتكاملون لتقديم وجهة نظر الراوى المتخفى فى التيار الأصولى، وهى امتداد للرؤية التى اطلعنا عليها فى الجزء الأول من الثلاثية. وقد قام الدكتور السيد أحمد باشا بما له من ثقافة وخبرة قانونية بالدور الأكبر فى التعليق والتحليل وإبراز رؤية ووجهة نظر الراوى. هذا بالإضافة طبعًا إلى دور عباس أبو حميدة مزارع عزبة عويس.

وكما فى الجزء الأول وكذلك فى الجزء الثالث فإننا نلتقى نوعين من الشخصيات: روائية مبتدعة تاريخية معروفة مثل : محمد نجيب وجمال عبد الناصر وعبد القادر عودة(٩)،

وهى شخصيات "يلتزم الروائى بتقديمها داخل إطارها التاريخى الموضوعى الضارب بجذوره فى قلب تاريخ مصر الحديث"(١٠).

ومنذ بداية "أوراق ١٩٥٤" نلتقى بالإشاعات حول الخلافات بين محمد نجيب وعبد الناصر وبداية الصدام بين عبد الناصر والإخوان. ومنذ البداية أيضاً نجد أنفسنا بين أسوار الجامعة؛ فكرامة سرحان تمكن من دخول الجامعة، وبسبب تفوقه حصل على المجانية والتحق بقسم اللغة الإنجليزية. وفى الجامعة أصبح كرامة على علاقة باليوزباشى شهدى الششتاوى، وهو أحد مساعدى عبد الناصر المقربين، والذى يستخدمه كما يقول الراوى "فى المهام القذرة"، ولكن عندما وقعت الاضطرابات فى الجامعة، وانطلقت الهتافات المعادية لحكومة العسكر نجد كرامة يغادر الجامعة والمدينة الجامعية ويلجأ إلى عزبة عويس (ص ١٨). وفيما بعد يخبرنا كرامة أن الإخوان المسلمين هم الذين تظاهروا "ضد قوات الجيش أمام الجامعة وأحرقوا سيارات الجيش وقبض عليهم بعدها.."(ص ١٧٠). وإذا أردنا أن نوضح ما اختزله كرامة أو الراوى فإننا نشير إلى أن طلاب الجامعة كانوا يحتفلون فى ١٢ يناير بذكرى شهداء الجامعة، وبسبب تأزم الأوضاع السياسية بدأ الطلاب وأغلبهم كان إخوانياً فى ترديد الهتافات ضد رجال الجيش، وهنا تدخل بعض الحرس والطلاب المنتمين لهيئة التحرير بترديد هتافات مضادة وسرعان ما اشتبك الفريقان وأحرقت إحدى سيارات الحرس. وفى اليوم التالى أصدر عبد الناصر قراره الأول بحل جماعة الإخوان ومصادرة ممتلكاتها والقبض على أعضائها. وفى هذا السياق وبالقرب من حلوان تم القبض بطريق الخطأ على الطباخ النوبى للسيد أحمد باشا، واتهم بأنه من الإخوان، وبعد أن تبينوا براءته أطلقوه، ولكنه علم من أحد العساكر أنهم فى "كبسة على الإخوان والسودانيين المتعاونين معهم"(ص ٢٦). وعندما يعرف الباشا يقول لنفسه إن محمد الطباخ "لا يعرف أن البلد فوق بركان، ولا يعرف أن الحكومة قد حلت جماعة الإخوان المسلمين وقبضت على المرشد العام وعدة شخصيات من مكتب الإرشاد"(ص ٣٠).

ولأن السيد أحمد باشا كان على موعد مع عبد الناصر نجده يشير إلى قيام المؤسسة العسكرية التى يديرها عبد الناصر بإلغاء الأحزاب والدستور وإعلان فترة انتقال لمدة ثلاث سنوات. كل هذا جعل عبد الناصر قوياً بما فيه الكفاية لبدء خطته

للتخلص من محمد نجيب والإخوان ومن ثم الانفراد بالسلطة. وأثناء زيارة عبد الناصر نجده يشير أثناء الحديث إلى متاعبه مع من بقى من أعداء الثورة (الشيوعيين والإخوان)؛ فالشيوعيون بدأوا التحرك فى الهامش المحرم على السياسيين (يعنى الجيش). أما جماعة الإخوان فأخذت تمد خيوطها إلى محمد نجيب، ثم هدد السيد أحمد باشا بطريقة غير مباشرة بأن أشار إلى أنه لن "يسمح بتجاوزات مهما صغرت وقت المفاوضات مع الإنجليز. هذه حياة أو موت"(ص ٣٦). وعندما تجاوز الدكتور عن التهديد المبطن لابنته الشيوعية بأن أشار إلى عدم لياقة سجن مرشد الإخوان فى بلد إسلامى كمصر، قاطعه عبد الناصر قائلاً : "تعبت معهم. فعلت كل ما فى وسعى من أجلهم، ولكنهم عصاة، عصاة. تم استثناء الجماعة من قانون الأحزاب. أعدت التحقيق فى قضية مقتل حسن البنا. عرضت عليهم الاشتراك فى الوزارة. طلبت منهم النوبان فى هيئة التحرير وتولى شئونها. مشكلة هذه الجماعة أن مرشدها الروحى ليست له سيطرة على جهازها المسلح، ولهذا قربتُ منى عبد الرحمن السندى، لكننى لا أطمئن إليه. قررت تأديبهم وتلويث سمعتهم بالحق وبالباطل وتوجيه تهمة الخيانة والتآمر لهم حتى يدركوا الفرق بين العمل السياسى وعمل الجماعة الدينية. وعلى كل حال أنا تركت وكيل الجماعة عبد القادر عودة حراً"(ص ٣٦).

رغم أن المؤلف يقدم شخصيات عديدة لكل اتجاه سياسى فإنه لا يقدم لقارئه أية شخصية إخوانية. ولعل السبب أن الراوى - الذى لا يتكلم إلا عما يعرف - لا يعرف الكثير عن الإخوان ! فهو لم يقرأ إلا ما كتبه الآخرون عنهم وثبت المراجع فى آخر الرواية خير دليل على ذلك؛ حيث يخلو من أى كتاب إخوانى رغم أن ما نشروه عن صدامهم مع عبد الناصر يملأ مكتبة ضخمة. فرغم أن أغلب الشخصيات تتحدث عن عبد القادر عودة ودوره إلا أنه لا يحصل على فرصته للظهور والكلام. مثل هذه الفرصة يتمتع بها القانونى الليبرالى السيد أحمد باشا الذى يشير إلى أن خطأ الإخوان الأساسى كان "فى اعتقادهم بأنهم شركاء مع رجال الجيش فى الحكم فى هذه المرحلة، وغلطتهم الدخول فى اتصالات مع الإنجليز لمناقشة قضية الجلاء وقضية الدفاع عن الشرق الأوسط... وهاهى النتيجة. وجه إليهم عبد الناصر تهمة التخابر مع الإنجليز"(ص ٣٨). وكذلك حصل الماركسى "عباس أبو حميدة" على فرصته ليصارحنا

بالسبب وبرؤيته للصراع بين عبد الناصر والإخوان؛ حيث قال : "إذا كانت جماعة الإخوان المسلمين قد تجاوزت حركة الانقسام التى أعدها لها جمال عبد الناصر فى أواخر العام الماضى، فها هو يمارس معهم لعبته المفضلة؛ فقد طلب من عبد القادر عودة المحامى زيارة المعتقلين وإقناعهم بالتخلص من حسن الهضيبى لتحسين العلاقات مع مجلس قيادة الثورة"(ص ١٤٣).

وبينما تتأزم المشاكل بين محمد نجيب وعبد الناصر نجد أن عبد القادر عودة وباقى القوى السياسية التقليدية يقفون إلى جانب محمد نجيب الذى فاجأ الجميع باستقالته فى ٢٣ فبراير. وبينما كان مجلس قيادة الثورة دائم الانعقاد انفجرت المظاهرات الشعبية تطالب بعودة محمد نجيب. وعبر أصوات الشخصيات ورؤاهم نتعرف على الدور الذى لعبه عبد القادر عودة فى تأجيج المظاهرات، فكرامة سرحان يروى أن مظاهرات الطلبة بدأت فى الجامعة (ص ١٧٠) وأستاذ الجامعة الموقوف عبد العال يونس رأى "عبد القادر عودة يقود مظاهرة ضخمة من طلبة الجامعة" (ص ١٨٣). وعباس أبو حميدة يخبرنا أن الغلبة فى المظاهرات لجماعة الإخوان المسلمين (ص١٩٨). وفى مساء يوم ٢٧ فبراير -وكما تخبرنا شخصيات عديدة- أعلن مجلس قيادة الثورة عن حل نفسه، وتسليم السلطة إلى اللواء محمد نجيب والصاغ خالد محى الدين. ورغم الإعلان عن عودة نجيب استمرت المظاهرات الشعبية التى أزعجت عبد الناصر ورفاقه. وكما تروى الشخصيات فقد لعب عبد القادر عودة الدور الرئيسى فى هذه المظاهرات أيضاً. ففى صباح يوم الأحد ٢٨ فبراير توجهت الجماهير الغاضبة إلى قصر عابدين وهم يهتفون ضد عبد الناصر ومجلس قيادة الثورة وهم يرفعون قمصاناً ملوثة بالدماء بسبب إصابة بعضهم برصاص رجال الأمن، وعندما أطل عليهم محمد نجيب من شرفة القصر أخذ المتظاهرون يطالبونه بالقصاص؛ فقال لهم "سوف تحقق النيابة فى هذه الحوادث"(ص ٢١٦). وعندما رفع الإخوان عبد القادر عودة على الأكتاف أخذ يهتف والجميع وراءه "بسقوط مجلس قيادة الثورة وعودة الضباط إلى ثكناتهم"(ص ٢١٧). وطلب محمد نجيب من عبد القادر عودة أن يصعد إلى الشرفة بجواره وعندما أراد أن ينهى اللقاء، وكان يعلم أن الإخوان يتزعمون المظاهرات طلب من عودة أن يأمر الناس بالتفرق والعودة إلى أعمالهم ففعل.

وكما توقع كرامة حملت زاهية ابنها الذى سمته محمد نجيب، وانطلقت مع المظاهرات كالمجنونة، وهى تهتف بحياة اللواء محمد نجيب. وعندما وصلت أمام قصر عابدين وصفت ما رأت فقالت : "سألت من حولى عن الرجل الوقور الواقف إلى جوار اللواء محمد نجيب. قالوا الأستاذ عبد القادر عودة المحامى. حفظت الاسم. صمت. لم أسأل أبعد من ذلك ، حتى لا أفضح نفسى. كل من حولى يعرفونه. بإشارة من يده يسكت الناس. فى أطراف يديه مفاتيح حلوق الخلق. وبإشارة من رأسه تنطلق الهتافات كالرعد. الله أكبر ولله الحمد. عاش محمد نجيب. من أركان بعيدة هتافات أخرى عن الدستور. أنا تكفينى بسمة محمد نجيب. وأحب هتاف لقلبى : عاش محمد نجيب. تراجع اللواء محمد نجيب داخل البلكونة. ومسح عبد القادر عودة المحامى الميدان بيديه. قال: كفى" (ص٢٢٤/٢٢٥) فتفرق الناس. وكما هو واضح من وصف وتعليقات الشخصيات أن الإخوان سيطروا على الشارع، وأن عبد القادر عودة قد انتقل وخلفه من لم يعتقل من الإخوان من تأييد مجلس قيادة الثورة إلى العداء له، وهذا ما دفع فيما بعد حياته ثمنًا له.

وحتى لا يظن القراء أن الإخوان يقفون مع الديمقراطية فإن الرواية تكسر هذا التوقع على لسان عباس أبو حميدة؛ فعندما زار عزبة عويس ليطمئن على أحوال زوجته وابنته حميدة وأثناء زيارته لبيت العمدة دار حوار بينهما قال عباس خلاله: "الإخوان المسلمون يعملون من أجل مصالحهم، تارة يؤيدون محمد نجيب ضد جمال عبد الناصر، وتارة يؤيدون جمال عبد الناصر ضد محمد نجيب، وأكثر من يعرفهم جمال عبد الناصر"(ص ٣٠٠).

(٣)

ينتهى الجزء الثانى بتقرير "ممسرح" للسيد أحمد باشا عن نجاح عبد الناصر إبان زيارة محمد نجيب للسودان فى إعادة ترتيب الساحة على هواه. وكان أهم ما فعله هو البطش بمن قاموا بالمظاهرات التى أعادت نجيب وعلى رأسهم عبد القادر عودة الذى اعتقل وتعرض كما يخبرنا عبد العال يونس "إلى تعذيب شديد بسبب تزعمه مظاهرة عابدين الشهيرة.."(ص ٣١٣).

ورغم تزيد الراوى وافتعاله فيما يخص محمد الطباخ وولده المفقود نجده يتعرض سريعاً لحادث المنشية ولنجاة عبد الناصر وإعفاء اللواء محمد نجيب من كل مناصبه وتحديد إقامته فى فيلا المرج، ولكنه لا يتعرض بكلمة واحدة لما أصاب الإخوان بعد الحادث خاصة ما أصاب عبد القادر عودة المحامى الذى أعدم مع خمسة آخرين من قادة الإخوان.

(ج) الهم السياسى وانهيار الحلم

(١)

وفى الجزء الأخير من ثلاثية الثورة "١٩٨١" (١٩٩٥) يمزج الراوى بين التقنيات السردية التى سيطرت على الجزئين السابقين حتى إنه لا يفرق فى أحيان كثيرة بين هذه التقنيات فى المقطع الواحد، ولذا تغلب تقنية "الحديث المجرب" على السرد فى هذا الجزء. قد لا نشعر بالراوى فى أغلب الفصول، ولكنه يبدو واضحًا جليًا فى فصول "كرامة سرحان"، لدرجة أنه يتماهى معه فى بعض المواقف.

وفى هذا الجزء الذى يهتم الراوى فيه بتأمل كل ما جرى ، يفاجأ القارئ بأنه كراوى "يوم قُتل الزعيم" لا يهتم مباشرة بحادث الاغتيال، وإنما بما تبع ذلك وبما سبقه من أحداث بين من بقى من شخصيات الجزئين الأولين. والملاحظة العامة أن شخصيات الجزء الثالث ما زالت تعيش أسرى لأحداث الجزئين السابقين؛ فكل ما يدور فيه إنما هو تنويعات على لحن واحد هو الماضى الذى يطاردهم جميعًا. ورغم نغمة الحزن التى تتخلل صفحات الجزء الأخير فإن أغلب الشخصيات لم تتعرض للانكسار الكامل؛ فرغم الفشل الذى يعانونه إلا أنهم يشعرون بأن الثورة لم تفشل فشلاً كاملاً؛ فكرامة صار دبلوماسياً وزاهية قد تعلمت وحطمت الحواجز الطبقية.

يقدم المؤلف للجزء الأخير بتمهيد مفتعل يعرض فيه لحال عزبة عويس ومصائر أبنائها بعد الانفتاح الساداتى، وهو يقدم فى هذا التمهيد شخصية نوستالجية وذات اسم رمزى "عبد الله صابر" يقفز من خلالها على فترتى عبد الناصر والسادات (سبعة وعشرون عامًا).

عبد الله صابر نموذج للمثقفين الشيوعيين الذين طوردوا في عصر عبد الناصر وسجنوا في الواحات في الفترة من ١٩٥٨ وحتى ١٩٦٣ ثم اشتدت مطاردتهم في عصر السادات، ومع الصعود الثالث للجماعات الأصولية تم التخلص منهم. وقد تم التخلص من الرفيق عبد الله صابر على يد التنظيم الأصولي المسلح الذي تنتمي إليه "حميدة" ابنة الرفيق عباس أبو حميدة !

وبعد هذا التمهيد الدامي ينتقل الراوي لمتابعة من بقي من أبطال ثلاثيته بعد أن تقلبت بهم الأحوال على مدار ثلاثين سنة. وهو يعد مسرح الأحداث لجمع أكبر عدد منهم في "جنيف"؛ حيث يعمل كرامة سرحان مستشاراً بالسفارة المصرية في جنيف. فعباس أبو حميدة الذي لم تشرخه سنوات الاعتقال المريرة تمكنت ابنته من كسر قلبه بأن أصبحت بسبب السادات أصولية متطرفة تسعى للانتقام من الجميع، وهو لم يكن حزيناً لأنها تحجبت، وإنما بسبب انتمائها إلى إحدى الجماعات المسلحة: "ابنتي كسرت قلبي. عذابي في الدنيا والآخرة. سامحها الله. التحقت بأشد الجماعات الإسلامية تطرفاً لإسقاط نظام الحكم بالقوة المسلحة. تدربت على السلاح وأضحت أشد تطرفاً من رفاقها الشباب. وسخرت ما تعلمته مني ومن أمها في التنظير ونشر أفكار سلفية ذات بريق كاذب لتبرير عمليات العنف. القتل والاعتداء على الآخرين أصبح لديها كشرب الماء" (ص ٨٦).

(٢)

ليس فقط عباس أبو حميدة هو الذي يرى السادات مخطئًا يتحمل ذنب ما آلت إليه البلاد، وإنما كرامة سرحان أيضًا رغم أنه أحد الساداتيين. والحقيقة فإن نقد السادات وحكمه هو الموضوع المسيطر على هذا الجزء. وقد يحيلنا هذا إلى موقف المؤلف نفسه؛ فموقف جميل عطية إبراهيم من السادات لا يختلف كثيراً عن موقف باقي جيل الستينيات الذي سبقت الإشارة إليه. فعلى سبيل المثال لم يرد ذكر السادات في الجزء الثاني سوى مرة واحدة. وقد كان لزاماً على قارئ "أوراق ١٩٥٤" أن ينتظر

طويلاً حتى يرد اسم السادات. ورغم أن ظهوره يفاجئ القارئ إلا أن كيفية الظهور كانت أكثر مفاجأة ودليلاً واضحًا على كره الراوى له؛ فأثناء حديث السيد أحمد باشا مع أعضاء مجلس الثورة يفتعل السادات ضجة ما فما كان من جمال سالم إلا أن "جرى وراء أنور السادات وطرده، وأقسم إن عاد لضربه بالرصاص". ولفت نظر السيد أحمد باشا أن جمال سالم يسب السادات ويقول له: "يا ابن الجارية"(ص ٨٤). فأول بروز للسادات كان مفتعلاً مطروداً مسبوبًا مذمومًا بسبب سواد بشرة أمه السودانية الأصل ! وعلى هذا الأساس يحمل السادات كل موبقات فترة حكمه خاصة ما يخص علاقته الدرامية بالجماعات الأصولية؛ فالسادات كما نعلم وكما أخبرنا أحد الشخصيات "جمع حوله مجموعات من السلفيين، وسلحهم، ورباهم لمحاربة الشيوعيين، ولكنهم انقلبوا عليه، وخانوا الاتفاق"(ص١٧٧).

وكان عباس أبو حميدة يعيش حالة انكسار بسبب أصولية ابنته ويتذكرها فى المفارقات؛ فعندما غنت زاهية بالألمانية نشيد الفرح لشيللر فى إحدى مستشفيات جنيف نجده يعلق: "تبارك الخالق، زاهية هانم ابنة عزبة عويس تغنى بالألمانية فى جنيف وتقف لها المستشفى على "رجل"، وابنتى خيبها الله تقول لى : صوت المرأة عورة"(ص١٨٨). وعندما شرح له الباشا بالتفصيل سبب دراسة زاهية للموسيقى يعلق عباس فيقول : "يا باشا هذه نعمة لقد وقعت ابنتى فى علاقة مع واحد من الأصوليين غسل مخها وعاد بها إلى حياة القرن الأول الهجرى"(ص١٩٠).

وعند هذه النقطة نلاحظ أن اغتيال السادات وانضمام حميدة لأحد التنظيمات صارا لدى الراوى أمراً واحداً؛ لذا نجده يعلق على مصرع السادات مظهراً وجهة نظره فيقول : "مصرع الرئيس السادات على هذا النحو قلب الأوضاع رأسًا على عقب بعد أن قويت شوكة الجماعات الإسلامية وتشابكت خيوطها مع جماعات النهب المنظم وغلاة الرجعية فى المنطقة. عقل الأمة غيب وطرد المثقفون وهاجروا إلى بقاع الأرض بعد أن انتعشت جوقة الزمر وقرع الطبول وتلاحمت خيوط رجال السياسة برجال الانفتاح السعيد فترسخت قيم النهب وانكفأ رجال الطبقة المتوسطة على أنفسهم. غاب

المشروع القومى عن البال وقبع الناس داخل ذواتهم يلعقون جراحهم كالكلاب المضروبة بالرصاص، مات جمال عبد الناصر، فانفض مولد الثورة وتفرق الناس.. وبحثوا عن غيره"(ص ٢٢٠).

ونغمة ذم السادات ومدح عبد الناصر نجدها أيضًا فى حوار السيد أحمد باشا مع صديقه القديم المحامى اليهودى مصرى الأصل بن هـــارون الذى طرد من مصر عام ١٩٥٨ ليس لعقيدته الدينية، ولكن بسبب انتماءاته اليسارية. وقد وجده الباشا كما هو عاشقًا لمصر وولعًا بالتحليل السياسى. والرواية تقدم أهم أفكارها عن الجماعات الإسلامية على لسان بن هارون الذى يقول: "المشكلة فى رأيى أنها أصبحت تمس الشارع المصرى وليس الجهاز الحاكم أو الصحافة أو الإعلام، لقد خلقت الجماعات الإسلامية ذاكرة أخرى للوطن، العودة إلى القرن الأول الهجرى، تحت شعار تطبيق الشريعة الإسلامية والإسلام هو الحل ، والعودة إلى الوراء دعوة مثالية، استندت إليها الصهيونية السياسية فى إنشاء المستوطنات فى القرن الماضى ثم إقامة دولة إسرائيل فى عام ١٩٤٨"(ص٢٣٣).

ورغم التدخلات القصيرة من السيد أحمد باشا إلا أن بن هارون تابع حديثه فقال: "مقتل الجماعات الإسلامية فى الشرق فى تبنيها لسياسة برجماتية فى الساعات الحازمة جريًا على سياسات حسن البنا الذى مد جسورًا مع الملك عندما بلغت الحركة الوطنية ذروتها، ولا زالت هتافات الإخوان فى الجامعة فى مديح حكومة إسماعيل صدقى باشا وصمة عار فى جبين الحركة... المناورات السياسية والتحالفات السرية من طبيعة العمل السياسى العلنى، أما الجماعات المثالية إذا لجأت إلى المناورة واتباع الوسائل البرجماتية المؤقتة فقد فقدت مصداقيتها وأساس وجودها، وكان فى مقدور حركة الإخوان أن تضخ دماء جديدة فى الحياة السياسية فى مصر إذا تمسكت بمثاليتها وتخلت عن رغبتها فى الحكم، ولكنها للأسف ربطت نفسها بسياسات البترودولار ودخلت الحرب الباردة إلى جانب الولايات المتحدة فى مواجهة الاتحاد السوفيتى فى أفغانستان، وتعاونت مع السادات فى بداية عهده فى مواجهة المثقفين واليساريين"(ص ٢٣٥).

وينتهى هذا الجزء وكذلك ثلاثية الثورة بالحل الذى يقدمه بن هارون : "الدفاع عن ذاكرة الأمة وتاريخها. التصدى لهذه الجماعات فى الشارع المصرى دفاعًا عن أحلام الشعب وليس دفاعًا عن مؤسسة الرئاسة فقط" (ص ٢٣٥).

و"ثلاثية ١٩٥٢" لا تؤرخ فقط لعلاقة الضباط الأحرار بالسلطة، وإنما أيضًا لتاريخ الحركة الشيوعية فى مصر، وتلقى أضواءً على أسباب ضعفها والانقسامات المتلاحقة التى عانت منها. ومن هنا كان حضور التيار الأصولى فى الرواية – وكذلك باقى التيارات السياسية – حضورًا هامشيًا؛ فالإخوان لم تكن لهم شخصية روائية حاضرة بزخمها الروائى فى الجزئين الأول والثانى، وكذلك لم تكن "حميدة" فى الجزء الثالث والأخير.

١١ - هوية الراوى : صورة التيار الأصولى عند رءوف مسعد

(أ) عالم رءوف مسعد ورؤيته

من تابع الرواية المصرية فى أواخر القرن العشرين لاحظ لا ريب أن رواية السيرة الذاتية أو رواية الاعتراف تغلب على الصادر منها. ولعل أهم ما يميز هذا الشكل الروائى هو "ذلك التشويق والصراع الداخلى بين الأنا كبطل للعمل وبين الأنا كسارد للعمل"[١١]. ففى هذا الشكل يحدث عادة جمع بين موقفين زمنيين مختلفين وكذلك بين موقفين سرديين مختلفين أيضًا؛ فعلى المستوى الزمنى يكون الجمع بين الزمن الموصوف فى السرد "زمن القصة" **erzählter Zeit** وهو عادة زمن ماضٍ وزمن السرد أو الخطاب **Entstehungszeit** وهو عادة زمن مضارع أى زمن لاحق لزمن القصة السابق[١٢]. وفى هذا الزمن اللاحق تقوم الأنا الساردة **erzählendes Ich** بالحديث عن الأنا المسرودة **erzähltes Ich** أو الأنا المجرِبة **erlebenden Ich** وتلوين مشاعرها بألوان معاصرة لزمن الخطاب[١٣].

والجمع بين هذه المستويات الزمنية والسردية يتعدى تأثيره الجانب الشكلى إلى مستوى التعبير عن وجهة النظر الأيديولوجية[١٤]؛ فوجهة النظر المتخذة فى الزمانين غالبًا ما تتطابق كما فى أعمال الكاتب القبطى رءوف مسعد[١٥]؛ حيث تقف "الأنا الساردة" فى موقف تستشعر فيه المخاطر التى تهدد هويتها، ومن ثم تجنح إلى تذكر ماضيها وإعادة سرده مع تلوينه بالمعانى التى تستشعرها وقت الكتابة كنوع من التشجيع على المقاومة. رغم أن الأنا الساردة تعلم دائمًا أكثر من الأنا المسرودة، إلا أننا لا نستشعر غالبًا هذا المسافة المعرفية بينهما؛ فعند رءوف مسعد لا نكاد نلاحظ فرقًا معرفيًا بين السارد الكهل الذى يحكى الأحداث بعد عشرات السنين وبين الأنا المسرودة أو البطل المختلف الأعمار. ومن هنا فالتطابق فى الرؤى عند كل من الأنا

الساردة والأنا المسرودة هو تطابق قسرى. "فالأنا الساردة" فى زمنها الحاضر (زمن الخطاب) تقوم بحكم معرفتها الأوسع بتلوين آراء "الأنا المسرودة" فى عصورها الماضية بألوان معاصرة تناسب حاضر "الأنا الساردة".

فيما يخص بحثنا هنا سنهتم بنوعية المقاومة والرؤية التى يتبناها رءوف مسعد فى مواجهة اخطار الأصولية الإسلامية عليه بصفة خاصة، وعلى الأقلية القبطية بصفة عامة وهذا ما سنحاول أن نتبينه من خلال دراستنا لروايتي "بيضة النعام" (١٩٩٤) و "مزاج التماسيح" (١٩٩٨) اللتين تمثلان على المستوى الروائى المصرى نقلة نوعية على أكثر من مستوى أدبى.

(ب) رمزية بيضة النعامة

(١)

"بيضة النعامة" – ككل روايات السيرة الذاتية – تتخذ من حياة مؤلفها أو فترات منها موضوعًا لها[١٦] . وفيها يضع المؤلف أو الراوى حياته السابقة موضع البحث والمساءلة حتى يعيد اكتشاف أو بناء تاريخه الشخصى، ويرصد مراحل تطوره أو مراحل صدامه مع المؤسسات السلطوية (الأسرة والكنيسة والدولة) التى انتهكت حياته، وانتهت به إلى ذاتية جسدية شبه تامة. وفى هذا السياق يسرد صراعه العقلى أو المنطقى مع الخطر الأصولى. و"بيضة النعامة" تدور فى عدة حقول زمنية ومكانية، ولكل حقل منها صفاته وتقاليده الخاصة، وهى تقدم مستويات مختلفة ومختلطة من الرجوع المتقطع للماضى. وهذه الرجعات المتقطعة تحطم مفهوم الحبكة التقليدى لأنها ترفض مفهوم التراتب الزمنى فى الرواية التقليدية. ومن هنا فإن أهم تقنيات "بيضة النعامة" هى تقنية الاضطراب، والتداخل الزمنى؛ فالذكريات فى "بيضة النعامة" تندلق على شكل نثار وقطع زمنية مختلطة وحكايات سريعة متداخلة إلى حد الاضطراب ولابد من تفكيكها وترتيب أحداثها ترتيبًا كرونولوجيًا (تتابعيًا) سعيًا إلى قراءة موضوعية.

تبدأ أحداث "بيضة النعامة" فى نهاية الأربعينيات؛ فالراوى ولد فى بورتسودان فى مارس ١٩٣٧ (ص ٩٥) لأب قسيس مصرى تابع للكنيسة الإنجيلية، ثم انتقل بعد ذلك إلى وادى مدنى بالقرب الخرطوم . ومعنى ذلك أنه عاش فترة الطفولة (البريئة) فى بورتسودان ووادى مدنى، حيث تربى تربية بروتستانتية (سودانية). بعد انتقال الأب إلى كنيسة الأقصر بجنوب مصر انتهت أيام الأجازات والسفر من وإلى السودان. وأصبح من الواجب على الراوى - وكذلك باقى أخوته - أن يتخذ من مصر وطنًا (جديداً) له، وأن يحاول أن يتأقلم، ويتحدث مثل المصريين (ص ٢٩٢). ومنذ عودة الراوى إلى مصر أصبحت وادى مدنى بالنسبة إليه فردوسًا مفقودًا وملاذًا للأصول العميقة والبراءة المفتقدة التى يحاول العودة إليها كلما تأزمت حياته. ومن هنا لم يكن غريبًا هذا الحب الجارف الذى يتخلل الرواية لكل ما هو سودانى : الطبيعة السودانية والطعام السودانى والقهوة السودانية حتى اسم الرواية يحمل رائحة السودان، وذكرياته المفصلية تتعلق دائمًا بالسودان فهو ولد وعاش طفولته هناك ثم إنه انضم للتنظيمات الشيوعية السرية وهو فى السابعة عشرة من عمره عن طريق أصدقائه السودانيين.

ويلاحظ أن فشل الراوى سواء كان فشلاً جنسيًا أو حياتيًا يفك عقال الذكرى التى تنطلق بحثًا عن توصيف ما ولاحتلال مكانها الملائم فى تاريخ الراوى. وقد تعرض الراوى/ المؤلف لثلاث أزمات كبرى قام بعدها بثلاث رحلات لأماكن طفولته وشبابه فى السودان وجنوب مصر بحثًا عن الماضى الذى لا يعود. وقد أتاحت تلك الزيارات لذاكرته أن تعيد بناء الماضى ورصده. وقد نشطت ذاكرته مع كل رحلة بشكل استثنائى حيث أخذت صور الطفولة والصبا والشباب تتداعى وتتوالى. كانت المرة الأولى بعد موت والده وتجربة السجن (١٩٦٠-١٩٦٤) وفشل علاقته مع "سيفتلانا" الروسية التى تعرف عليها أثناء عمله مترجمًا فى وكالة نوفستى الروسية. وفى عام ١٩٦٨ استقال من عمله بدافع الملل والرغبة فى التغيير ثم سافر إلى السودان، وكانت هذه هى محاولته الأولى للرجوع مرة أخرى إلى الماضى. وقد أحاطه أصدقاء الطفولة السودانيون بالرعاية؛ فأخذ يتنقل ويزور من بقى من معارفه القدامى. وكان يحاول آنذاك أن يعيد بناء ذاكرته يركب الصور ويصحح الأسماء والتواريخ.

(٢)

المرة الثانية كانت فى عام ١٩٨٣ وذلك بعد عدة مغامرات حياتية أخرى درس خلالها فى بولندا وعمل فى العراق ولبنان حيث عاش الحرب الأهلية وبعد مقتل السادات وغزو إسرائيل للبنان وطرد الفلسطينيين عاد إلى القاهرة فى نهاية عام ١٩٨٢ . عاد ليستقصى ما حدث لمصر وحال الأقلية القبطية وما بقى من ذكرياته المبكرة. وفى هذه المرة زار الإسكندرية والأقصر وأسوان، ولكنه لم يزر السودان رغم عزمه.

فى القاهرة كان أول ما لاحظه ليس فقط سطوة الجماعات الأصولية، وإنما أيضاً ارتفاع درجة التدين الشكلى أو العملى بين الأفراد؛ فبعد أن سكن فى شقة مفروشة فى الزمالك بالقرب من شارع "شجرة الدر"، راح يتجول فى شوارع القاهرة حتى يكتشف أسباب كل هذا التغير الذى أصابها، ولكنه عندما بدأ فى وصف المنطقة التى يسكنها نجده يقع فيما يشبه التحيز. فيقول عن المسجد الصغير فى أسفل عمارة على ناصية شارع "شجرة الدر": "عرفت فيما بعد أن أصحاب العمارات يقيمون هذا النوع من المساجد استغلالاً للقانون الذى ظهر فى عهد السادات، والذى يعفيهم من نسبة كبيرة من الضرائب إذا ما خصصوا جزءًا ولو صغيراً من العمارة كمسجد أو حتى كزاوية للصلاة. وقد استولى المتطرفون على هذه الأماكن فى غيبة الاهتمام الرسمى باحتياجات الناس.. وفرض المتطرفون آراءهم على الجيرة المحيطة من خلال الميكروفونات فى كل أوقات النهار" (ص ٩١). ويعد هذا يظهر هذا التحيز فى قوله : "المهم أن الميكرفون تصاحبه أصوات النحنحة وإخراج البلغم والسعال بالإضافة طبعًا إلى التفسيرات الخاصة بهم. مقابلى يوجد معهد الموسيقى الشرقية فى فيلا أخنى عليها الدهر. على بوابته يقف أو يجلس جنود الحراسة ببنادقهم ومسدساتهم. فى الداخل أرى من البلكونة الأولاد والبنات يتمشون أو يجلسون على الحشيش يتسامرون أو يتمرنون على الآلات الموسيقية.حاجة تشرح القلب" (ص٩١). نوع آخر من التفاصيل التى تظهر التغيرات الأشد حدة: "من الناحية الأخرى من الشارع يتوالى الدق والحفر ليل نهار لبناء عمارة سكنية وإدارية – هكذا تعلن اللافتة المعلقة – مملوكة لأمير سعودى. مكان العمارة كانت الفيلا المخصصة كناد للخبراء الروس وعائلاتهم أيام عبد الناصر" (ص ٩١).

إلى جانب عمليات التغير كحالة التدين وتهديد الفنون وعملية الإحلال بين الروس وأمراء البترول هناك أمران آخران يهتم الراوى برصدهما، وهما يتصلان بوضع الأقلية القبطية؛ ففى مارس ١٩٨٣ وبعد تأمل القاهرة وما أصابها فى فترة غيابه سافر إلى الإسكندرية ليزور من تبقى من أهل أمه وليعرف أخبار الأحياء منهم والأموات ويتابع رصد التغيرات التى أصابت حياة أقربائه عن قرب : "بيت أخوالى فى سيدى جابر الشيخ، كان شارعهم اسمه دانتيمارو تكريماً لذكرى المهندس الخواجة الذى أشرف على بناء كورنيش الإسكندرية الشهير، لكن فى موجة التأسلم الأخيرة غيّرت المحافظة اسم الشارع باسم عربى نكرة لا أستطيع معرفة من هو. ولا حتى خالى الذى يسكن الشارع منذ أكثر من عشرين سنة"(ص١٦٢). صعد درجات السلم المظلمة حتى فى النهار وعندما دق جرس الشقة القديمة سمع الخطوات البطيئة المترددة والصوت الخائف يسأل بوجل عمن يدق "وبعد محاولات بطيئة تفتح الأقفال المختلفة المعقدة التى تقيم قلعة بينهما وبين الليل والخطر والمفاجآت"(ص ١٦٣). الشقة القديمة نفسها لم تتغير غير أن الإضاءة معتمة والنوافذ مغلقة بالشيش والزجاج صيفًا وشتاءً. رائحة الدواء تعبق الشقة المغلقة والنتيجة المعلقة على الحائط منذ العام الفائت، والتى لم يُعْنَ أحد بتغييرها. جلس مع خاله صليب الشهير بشاكر يتأملان صور أموات العائلة ويتحدثان عنهم دون حرج. بحب وسخرية خفيفة وغفران كامل لسوءاتهم. وفجأة غير خاله الموضوع وأخذ يسأله عن الجماعات الإسلامية ظنًا منه أن ابن أخته الصحفى يمتلك الأجوبة، وهنا فهم سبب الخوف فأخذ الراوى يقلل من شأن هذه الجماعات فى محاولة منه لطمأنة خاله وخالته، ولكن الخال أخذ يسرد "أخبار الإشاعات التى سمعها فى الكنيسة عن الهجوم على بعض الكنائس فى الصعيد" (ص ٩٧). وتعمق الإحساس بخوفهم الشديد عندما علق على الظلام الذى يسود الشقة حتى فى النهار. لقد أغلقوا نوافذ البيت الخشبية ذات شتاء قاس منذ بضع سنوات".. (دقوها بالمسامير وحينما انقضى الشتاء وجاء الربيع والصيف ، لم يفتحوا النوافذ. وهكذا مرت السنون والنوافذ مغلقة) وعندما سأل الراوى خاله عن سبب عدم فتحها نظر خاله إليه مندهشًا وقال : كده أحسن "(ص ٩٧). فخوف الأقلية شيء عادى، لكنه انقلب مع سطوة الجماعات الأصولية إلى خوف وهلع دائم.

وعندما وصل إلى الأقصر فى صحبة هولنديتين، وما إن استقر فى الفندق المتواضع فى البر الغربى للأقصر (مدينة هابو)، واستراح من عناء السفر حتى ذهب للبحث عن بيتهم القديم بالقرب من كنيسة أبيه الأولى. وعندما وجد أن باب الكنيسة مغلق جلس على مقهى مقابل. وسرعان ما لاحظ على مقربة من باب الكنيسة المغلق بعض الجنود الذين يغالبون السأم دفع ثمن الشاى واتجه ببطء إلى باب الكنيسة المغلق لاحظ أن الجنود ينظرون إليه بتوجس "وأيديهم على زناد أسلحتهم الأتوماتيكية" (ص ٣٥). فالكنائس تحتاج الآن إلى حراسة بسبب هجمات المتعصبين. ومن يقترب من الكنيسة حتى لو كان مسيحياً فإنه يخاطر بحياته؛ فقد يخطئ أحد العساكر التى سأمت ويضغط على زناد سلاحه ! ومن ثم فهو لا يشكر الدولة أنها وضعت مثل هذه الحراسات على الكنائس ومتاجر الأقباط؛ لأنها هى التى أطلقت هذا الجنى وغذته وما زالت.

(٣)

ولم يمكث الراوى كثيراً فى أسوان، ففى الصباح استقل القطار إلى القاهرة دون أن يزور السودان.

ويختفى الراوى لفترة طويلة، ولكن وبعد سقوط الاتحاد السوفياتى وازدياد عنف وسطوة الجماعات الأصولية يعود لزيارة مصر فالسودان مرة أخرى فى عام ١٩٩٣ ، وفى مصر وفى نوبة مفاجئة من الاهتمام بالحاضر ولمعرفة ما يحدث قام الراوى بالسكنى فى أحد معاقل الأصوليين (إمبابة). وقام بتقديم ريبورتاج صحفى عن سطوة وعنف أحد التنظيمات الأصولية وردود الفعل من قبل الحكومة والأقلية القبطية فى إمبابة وعموم مصر. سكن الراوى فى الطابق الخامس من بيت يمتلكه المقدس زخارى في شارع يسمى "شارع الأقصر". وكعادته أخذ الراوى يجلس فى البلكونة ويراقب الشارع وناسه يقول : "الجميع في الشارع الآن يعرفون أننى مسيحى ؛ لأن القانون غير المكتوب والمطبق بحزم هنا هو الجيتو. المسيحيون لا يستطيعون استئجار شقق فى بيوت يمتلكها المسلمون، والعكس صحيح"(ص ٢٦٦).

منذ بداية "الريبورتاج" يضعنا الراوى فى الخندق بين الحكومة والأصوليين، وذلك تمهيداً لما سيسرده عن المعركة التى شهدها بين الشرطة وجماعة الشيخ جابر.

فالشيخ جابر -كما نقلت وكالات الأنباء- أعلن فى تصريحات نارية قيام جمهوريته الإسلامية، وأنه سيزحف بجيشه على المناطق الكافرة ليحررها بحد السيف ويرجعها مرة أخرى إلى الدين الصحيح. ورغم أن الشيخ جابر كان موجودًا ويمارس إرهابه منذ سنوات إلا أن الحكومة فوجئت بتصريحاته ولكى تحفظ ماء وجهها حشدت عشرين ألف جندى لحرب الشيخ جابر، وأعلنت أن تصريحاته تضر بالسياحة وتخيف السياح ! وبعد معركة سريعة استطاعوا إلقاء القبض على الشيخ فى بيت صديقته المطلقة! وظهر أن الشيخ جابر كان يعمل طبالاً فى فرقة راقصة شرقية من الدرجة العاشرة.

هذا الموقف دلل من وجهة نظر الراوى على ضعف وفساد الحكومة التى تريد أن تقتنع أن الحركة "الأصولية الإسلامية" فى مصر يقودها أمثال الشيخ جابر : أى عشرات من الجهلة والسذج، ولأن الحكومة نفسها تنتهج سياسة مشابهة لسياسة الشيخ جابر (أى إعلان الحرب عبر كاميرات التلفزيون والميديا) فقد اعتقدت أنها ارتاحت نهائيًا من أمثال الشيخ جابر ، ولكن الحرب التى تدور الآن بين الحكومة وبين "الجماعات الإسلامية" وهى حرب ذكية شرسة (على الأقل من جانب الإسلاميين) تثبت كل يوم عدم قدرة الدولة على فهم طبيعة وعقلية المواطن"(ص ٢٦٩)؛ فهذه الحكومة تقف ضد التنوير والتقدم ولا تعبر إلا عن مجموعة متشابكة من العائلات والمصالح. "الجميع يريد السيطرة والفلوس، مرة بأن لا يعلو صوت على صوت المعركة ومرة بتطويل ذيل الجلابية وتغطية وجه المرأة والهدف واحد والمشانق هى هى وإن اختلفت ماركاتها"(ص ١٩٦/ ٢٩٧).

وبعد هذا يتساءل عن موقف المسيحيين كأفراد وكمؤسسة، ثم يجيب بأنه لاحظ أن موقفهم لا يختلف كثيرًا عن موقف المسلمين كأفراد ومؤسسة من نفس الظاهرة؛ فوضع الكنيسة القبطية الخاص وسط الأقباط جعلها "تنغلق على نفسها تدريجيًا، وأن توقف باب الاجتهاد والبحث، وأن تجهل تناقضات الحياة الحديثة"(ص ٢٧١). وكما أتى المستعمر بالقسيس المبشر مما ساعد على ظهور الكنائس البروتستنتية والإنجيلية واليسوعية والرسولية وعشرات الكنائس "الأصولية"، ولم تعد الكنيسة القبطية هى المرجع الوحيد للمسيحيين المصريين، بل أصبحت – مثلها مثل الأزهر – "تقف بحذر فى منتصف الطريق تراقب من أين ستأتى العاصفة" (ص ٢٧٣)، ولكنها تؤمن فى ذات

الوقت بحتمية استمرارها، وهذا ما يرمز الكاتب إليه فى عنوان الرواية؛ فعندما زار أحد الأديرة رأى "بيضة نعام" كبيرة معلقة على باب المذبح الداخلى، وعندما سأل الراهب المرافق عن معناها فقال له: "إنها رمز لاستمرار الكنيسة عبر عصور الاضطهاد المتعاقبة. قال إن النعامة حينما تحس بالخطر تسارع بتخبئة بيضها ، ثم تجرى مبتعدة عنه لتحول نظر المطارد عن البيض. قال إنها قد تضحى بحياتها عالمة أنها قد أنقذت البيض"(ص ٢٧٣/٢٧٤).

ورغم تشكك الراوى فيما يرويه الراهب ويدل على ذلك تكراره فعل (قال) فإنه أشار من حيث يدرى أو لا يدرى إلى فحوى الاسم، وبالتالى إلى الحافز الرئيسى للرواية؛ فالحافز فى القصة التى يحكيها الراهب أهم من الناحية الشكلية من محتوى الحكاية نفسها. فالراوى كالنعامة وما روايته إلا "بيضة النعامة" التى ترمز لاستمراره كفرد مقاوم قادر على كسر الأشكال المختلفة للقيود ومن آخرها الشكل الأصولى الإسلامى.

ولكن الراوى أثناء رحلته الأخيرة إلى السودان عام ١٩٩٣ وإبان رصده لخطوات أسلمة السودان يتخلى عن شكه فى حكاية الراهب عن الجانب الرمزى لبيضة النعامة ليعطى كل الأحداث السابقة دلالتها المؤجلة أو لونها القبطى؛ فيخبر قارئه بأن هذا ما يعانى منه قبط مصر منذ هزيمتهم أمام العرب الفاتحين. فقد تحول القبطى الذى أراد الاحتفاظ بدينه واسمه وأصله وفصله إلى "مواطن من الدرجة الثانية يدفع الجزية ويلبس الزراق تمييزاً له عن المتنصرين... ولم ينفعهم هروبهم إلى الصحراء والأديرة، وعليهم الآن أن يستأذنوا الحكومة لكى يصلحوا مراحيض كنائسهم، وما زالوا يحملون العلامة الدالة عليهم فى بطاقاتهم الشخصية بعد أن خلعوا الزراق التى تثبت ديانتهم حتى يكون هذا واضحاً لكل من يتعامل معهم. ومن يطلب منك هويتك سوى ممثل الدولة التى تضع الحراس الآن على متاجر الأقباط حماية لهم من الجنى الذى أطلقته الدولة فى عصر السادات وغذته حتى الآن بأجهزة إعلامها الرسمية وكتب الدين فى مدارسها وبمدرسيها ومدرساتها "(ص ٢٨٧).

وهنا لا بد أن نشير إلى أن المقصود باللون القبطى ليس دينيًا ولكن سياسيًا. ورغم إيماننا بأن الجانب الأيديولوجى يقتصر على يسارية الراوى وعلمانيته إلا أننا

لا نصادر على أهمية الجانب الدينى كليًا؛ لأنه فى حالة الأقلية القبطية يكتسب بعداً سياسيًا خطيراً من الضرورى الإلمام به لفهم أبعاد "المسألة القبطية" عند رءوف مسعد، وهذا ما سنلاحظه فى رواية "مزاج التماسيح" وهى الرواية الأخيرة فى هذه الدراسة.

(ج) مستقبل مصر و "مزاج التماسيح"

(١)

منذ بداية رواية "مزاج التماسيح" (١٩٩٨) يضعنا رءوف مسعد مرة أخرى ودون التباس فى سياق رواية السيرة الذاتية، ويجعلنا نستقصى السمات والآثار الأيديولوجية التى تتواتر فى كتابته ، وبالتالى فهو يوجهنا -كما حدث فى "بيضة النعامة"- عبر الإحالات النصية المتنوعة إلى الطريقة التى يراها مثالية لقراءته، وبالتالى إدراك دلالة الرسالة التى يشفرها. ولعل خير مثال على ذلك هو إهداء الرواية لولديه متمنيًا لهما "أن يعيشا فى عالم يسوده التقبل الدينى ، والعرقى..عالم لا يتحكم فيه العسكر والمليشيات الدينية.. لا تسوده أوهام وأكاذيب تجار الدين وتجار السلاح" (ص ٥).

وهو بهذا الإهداء قد حدد من يوجه إليهم نقده، وبذلك حدد أيضًا الطريقة التى يراها مثلى لتلقى نصه الروائى. عمومًا فإن من يقرأ أعمال رءوف مسعد يلاحظ أن بطله، الذى يعيش دائمًا بين عدد من النساء المتحررات، ينطوى دائمًا على كره عميق أولاً للسلطة وعساكرها بمختلف رتبهم وثانياً للمؤسسة الدينية بشيوخها وقساوستها. وبعد الإهداء يقسم الرواية على مستوى الشكل إلى كتابين يتضمن الأول كل ما خطه الكاتب، ويتضمن الثانى سرد للسياقات التى كتب فيها الكتاب الأول ثم ضياعه وما ترتب على ذلك. هذا على مستوى الشكل أما على مستوى الموضوع فإن رءوف مسعد يقدم لنا ثلاثة مستويات سردية تمثل ثلاثة عوالم مختلطة الأزمنة وهى : مذكراته الحقيقية، وصفحات من أوراقه الخاصة، وصفحات من مشروع رواية لم تكتمل.

ففى المذكرات التى ترد فقراتها المتناثرة غالبًا تحت عنوان "مزاج.." أو "الكتابة على.." يعود إلى فترات مختلفة من حياته الحقيقية التى سبق وأن أطلعنا على بعض منها فى "بيضة النعامة"؛ لذا فإن هذه الفقرات تأتى غالبًا فى زمن الماضى (البعيد) وبضمير المتكلم، وربما بقصد توضيح بعض ما غمض فى "بيضة النعامة". راجع على سبيل المثال "مزاج الكتابة" عن دراسته فى الكلية الأمريكية بأسيوط عام ١٩٥٠ (ص ٣٢- ٣٦).

وفى أوراقه الخاصة التى تأتى غالبًا تحت هذا العنوان يخبرنا بطريق كتابته لكل من المذكرات والرواية التى لم تكتمل، وذلك عن طريق حواراته وتحققه من تفاصيل بعض الأحداث من بعض من شاركوا فى صنعها، وهو يذكر أثناء ذلك أنه يفعل ذلك لأنه يكتب رواية أو مشروع رواية (ص ٣١). وفى إحدى المرات -وكما حدث فى "بيضة النعامة"- يخبرنا أن فكرة الكتابة خطرت له وهو فى الشقة التى تقع بالحى الشعبى، والتى أشار إليها راوى "بيضة النعامة" وهو يرصد أحداث ثورة الشيخ جابر، ثم يعود ويخبرنا بعد حديثه مع ابنته "وداد" أن غرضه الأساسى هو الكتابة "عن المؤسسة الدينية ، وتحالفاتها غير المقدسة مع المؤسسة السياسية.. يريد أن يكتب عن رجال الدين (البعض منهم) باعتبارهم من البشر العاديين، تنتابهم الشكوك والهواجس والرغبات الحسية" (ص٨٢). وفى مرة ثالثة يخبرنا فى الرواية عن "العنة.." الجنسية والسياسية" (ص٢٦٤) ومن هنا يأتى عنوان الرواية الذى له – مثل "بيضة النعامة" – إيحاء سودانى أفريقى. فإحليل التمساح هو "وارد السودان" (ص ٢٩). وهذا يرجعنا مرة أخرى إلى موضوع "البيان الروائى" الذى اعتاد مسعد أن يضمنه رواياته؛ فهو يقدم فى هذا الجزء نوعًا من "تعرية الطريقة" حسب مصطلح شكلوفسكى؛ "فنجد بتواز مع الرواية نفسها، شذرات من "رواية عن الرواية"[١٧] يحاول المؤلف عن طريقها تقديم نمط معين لقراءته.

وفى المشروع الروائى الذى لم يكتمل يمزج الراوى بين المستويين الأولين. ومن هنا نجد أن كثيرًا من أحداث المشروع الروائى تأتى إيضاحًا للعلاقات بينه وبين الشخصيات التى تأتى فى المستويين الأولين، وأغلب هذه العلاقات يعود إلى أيام صباه التى يشرحها فى جزء "المذكرات".

(٢)

وبعد تجميع نثار المشروع الروائى الذى لم يكتمل وإعادة ترتيبها نستطيع أن نتبين أنه يبنى الخطوط الرئيسية لهذا المشروع على أساس التنبؤ بحرب أهلية مصرية، وهذا ما يتوافق مع ما سجله فى نهاية "بيضة النعامة"؛ فكأنه يبدأ من حيث ما انتهى إليه فى الرواية السابقة؛ فبعد أن عرض لما حدث فى إمبابة خلال ثورة الشيخ جابر يتوقع هنا حدوث انقلاب يعقبه مصير أشبه بالحرب الأهلية اللبنانية التى عاشها المؤلف أثناء عمله الصحافى فى بيروت؛ فبسبب ضعف السلطة الذى أشار إليه فى "بيضة النعامة" قويت شوكة الجماعات الأصولية التى أخذت تصعد اعتداءاتها على المسيحيين حتى إنها قتلت "قمامصة فى الصعيد" (ص ١٤). والجو العام فى الرواية يتنبأ بأن مثل هذه الاعتداءات ستؤدى إلى ظهور ما يقابلها لدى الأقباط.

وفى هذا السياق ستقع قصص مثل قصة "الراهب تاواضروس"؛ فهذا الراهب، الذى ذاعت شهرته فى التنبؤ وعمل السحر للنساء العواقر فيحبلن مهما كانت أعمارهن (ص ٤٣)، فاجأ الجميع بأن "ذهب حافيًا يحمل صليبه النحاسى الكبير إلى مقر الحبر الأعظم، يطالب بإعلان الحرب المقدسة، وطرد "المحتلين المسلمين" وإخراج الكنوز المخبوءة لبيعها وشراء الأسلحة"(ص ٤٤). وبالطبع رفض الحبر الأكبر لقاءه، وأمر بطرده من المقر، ونفيه إلى "دير مارا جرجس" فى الصحراء ومعاملته بكثير من الخشونة. وبعد فترة من مكوث الراهب تاواضروس فى "دير مارا جرجس" اشتعلت أيقونة الفارس والقديس الرومانى "ماراجرجس" وظلت مشتعلة تقاوم محاولات إطفائها. وعندما علم الراهب تاواضروس صرخ محذراً كل من يحاول الاقتراب منها أو إطفائها؛ لأنها "أعجوبة من القديس الرومانى وأن النيران علامة إنذار" (ص ٤٤). ورغم حرص رئيس الدير على ألا تنتشر الحكاية فى هذه "الأيام العصيبة" إلا أنها انتشرت وانتشرت التفسيرات التى تأول اشتعال الأيقونة وعدم احتراقها بأنه دلالة على نفاذ صبر القديس الرومانى. والنتيجة أن الدير المنعزل تحول إلى مزار مهم؛ حيث واصل العشرات والمئات من المؤمنين زحفهم إلى الدير للتبرك بالأيقونة المقدسة. ووجدها الراهب فرصة لممارسة حريته؛ فأخذ يتنقل بين خيامهم التى نصبوها فى ساحة الدير وخارجه يباركهم ويصلى بهم حيث يبتهلون جميعًا أن "لا يحول المخلص وجهه عن

شعبه الرازخ الآن تحت نير مضطهديهم" (ص٤٥). وعندما سرت إشاعة بأن هناك خطة لاختطاف الراهب تاواضروس وقتله كون الرهبان الصغار نواة حرس خاص لحمايته. وقد أدى ظهور هذه العجيبة فى الدير الصحراوى المنعزل إلى قيام بعض الجماعات القبطية المسلحة مثل : جماعة "فرسان مارا جرجس" التى يحكى قصة نشأتها فى نهاية الكتاب الأول (ص ١٨٢) وجماعة "الملثمون" التى يظهر بعض أعضائها فى الرواية والراوى يخبرنا بقصة قائدها الذى نشأ وتربى فى "دير ماراجرجس" وكذلك قصة أمه "دميانة" (ص ١٢٤-١٢٥) و (ص ١٧٦-١٨٠). ويصف الراوى هذه الجماعات وما تقوم به فيقول : "لا يعرف أحد أسماءهم، ولكنهم يظهرون - فجأة - فوق جيادهم، فى الأماكن والقرى، التى يعانى غالبية أهلها، من المؤمنين المسيحيين، من عنت السنية، من الجماعات الإسلامية (حيث اعتمد الاصطلاح كتسمية رسمية فى هذه الأماكن) يظهرون، بدون إنذار، ليعيدوا الأمور إلى نصابها، كما يعلنون، ليختفوا مرة أخرى" (ص ٤٣).

وقد تمكنت "جماعة الملثمون" من أن تتصل بالقمص ملاك عبد المسيح راعى كنيسة "سيدة الآلام" بشبرا مصر. وبهذا اللقاء تبدأ "مزاج التماسيح" فصولها؛ فالراوى يبدأ الكتاب الأول بتوشية تاريخية هى "القاهرة - عام ٢٠١٠، الخميس.. صباحًا" هكذا دون اسم الشهر ثم العنوان وهو : "كلاشينكوف روسى فوق مذبح الرب" (ص ١١). لاشك أن التاريخ والعنوان صادمان؛ فعلى الفور يفهم القارئ أن الرواية تبدأ بنبوءة تشير لرسالة الرواية التى سبق الإشارة إليها فى الإهداء؛ فالسلاح الروسى الشهير مرتبط فى الأذهان بالمقاومة وحرب العصابات. ومعنى هذا أنه يتنبأ بمقاومة مسلحة تنطلق من جوار مذبح الرب وعلى يد الجماعات القبطية التى سبق الإشارة لبعضها؛ ففى يوم الخميس صباحًا استيقظ القمص مبكرًا كعادته وذهب إلى كنيسته. وبعد أن رمق جندى الحراسة "وقد استند بملل كسول على ذراع مدفعه الرشاش" (ص ١٣)، وما إن دخل إلى الكنيسة حتى دخل بعده مجموعة من الناس وأغلقوا الباب خلفهم، وعندما أراد أن يستدير أمره أحدهم بحزم أن يواصل السير حتى وقف أمام الهيكل. وهو يظن أنهم من "الإرهابيين" وأنهم قاتليه لا محالة، إلا أن القمص فوجئ بأنهم سجدوا أيضًا أمام الهيكل فتحول خوفه وغيظه إلى فضول قوى خاصة بعد أن اعترفوا

بأنهم سرقوا السلاح الذى معهم، وأنهم يطلبون مسحه "بالزيت المقدس"(ص ١٥). لم يدهش القمص كثيراً من اعترافاتهم، فقد سمع همساً مثيراً وكثيراً عن الجماعات القبطية المسلحة، ولكن انتابته حالة غريبة "أحس بأنه عاش هذا الموقف من قبل. قال لنفسه (لعلى عشته فى عصر الشهداء)"(ص ١٥). ورغم أن الرواية تنبؤية، إلا أنها تعتمد على وقائع الحاضر مثل وصفه لجندى الحراسة على باب الكنيسة، وقد سبق أن وصفه فى "بيضة النعامة". كذلك خوف القمص من "الإرهابيين" وهو الاسم المستخدم لوصف الجماعات الإسلامية المسلحة التى تهاجم محلات الأقباط وكنائسهم. ولعل ازدياد سطوة هذه الجماعات هى التى أعادت القمص إلى ذكرى "عصر الشهداء" الذى قُتل فيه الأقباط الأوائل على يد الرومان.

وفى نفس اليوم يتم اختطاف الشخصية الرئيسية التى لا اسم لها؛ فأثناء عودته للبيت لكى يستعد لإحدى الحفلات لدى صديقته القديمة "فوفو". لاحظ هرولة الناس وعصبيتهم البادية رغم أن موعد حظر التجول لم يحن بعد، ولكنه تنبه أيضاً إلى انتشار العربات المصفحة والجنود ثم تم خطفه دون أن يعلم بوقوع الانقلاب الجديد الذى قام به بعض "الجنرالات" (ص ٢٠).

ومع الوقت تتحول القاهرة - مثل بيروت قبل الحرب الأهلية اللبنانية - إلى ما يشبه عشاً للجواسيس الذين اجتمعوا فى حفلة فوفو التى لم يحضرها البطل بسبب اختطافه، ولأن الراوى يتوقع للمشكلة الطائفية فى مصر مصيراً كمصيرها فى لبنان فإنه يحدثنا فيما بعد عن نقل عميل المخابرات المركزية "ألفى موتاريو" من بيروت للعمل فى مصر (ص ٢٢٤). وبالفعل سرعان ما يخبرنا بأن القاهرة "اللامبالية فى وجودها الأزلى بما يحدث لساكنيها" أصبحت مقسمة "تفرز كل يوم بل أحيانا كل ساعة ظواهرها الجديدة من العنف والموت والجوع والتحايل فى الاستمرار على الحياة" (ص ٥٨). كذلك هناك نقاط تماس متعددة تفصل بين تنظيمات المتحاربين المتنافسين. هذه النقاط يعرفها أهل المدينة العاصمة باسمها الحقيقى "مصيدة الموت" (ص٥٨). وفى هذه الحرب الأهلية تحول كل من المصحف والصليب من رموز دينية إلى وظيفة سياسية (ص ٦٢).

وفي هذه الأثناء نلتقي براهب آخر، وما أكثرهم في هذه الرواية، راهب مجهول الاسم ظهر في أحد الأيام وبصورة مفاجئة على أحد حواجز الموت. وسرعان ما تحول الحاجز إلى منطقة سلام، ولكن بعد ثلاثة أيام قام أحد القناصين بإنهاء حياة الراهب بطلقة واحدة تبين للطرفين المتحاربين أنها سددت من ناحية مبنى التلفزيون الذي تسيطر عليه "القيادة العليا للجمهورية العسكرية الديمقراطية"(ص٦٧). والمعنى أنها المستفيدة من استمرار الصراع والتوتر، ولأن الحاجز يوجد بالقرب من كنيسة القمص ملاك عبد المسيح؛ فقد تم استدعاؤه لاستلام الجثة لتغسيلها ودفنها. وأثناء قيام أخت القمص (تفيدة) وبعض النسوة بتغسيل الراهب المقتول اكتشفن فوق جسد الراهب "بيضة نعامة" صغيرة سليمة، وأولن عدم انكسارها بأنه معجزة لا يقم بها إلا قديس.

وما إن وضع جسد الراهب القديس أمام المذبح ليصلوا عليه حتى ظهر الملثمون مرة أخرى. وأثناء الدفن وخلال طقوسه قدم القمص ملاك عبد المسيح "بيضة النعامة" - (رمز استمرار الكنيسة القبطية) إلى قائد الملثمين الذي مد راحتيه وأطبقهما على البيضة برفق وحسم وسجد للقمص الذي همس في أذنه "أنتو فين" فأجاب القائد دون تردد "إسطبل عنتر" ثم زغردت النساء وتبع الزغاريد "زخات من الرصاص من أسلحة ظهرت فجأة من داخل أثواب المؤمنين"(ص ٧٤). وقد عرف القمص بحدسه الغامض أنه ارتكب نفس خطأ الراهب تاواضروس عندما أعطى قائد الملثمين "بيضة النعامة"، وأنه ينتظره بالتالي مصير مثل مصير الراهب تاواضروس. وفي يوم الأحد التالي امتلئت كنيسته الصغيرة بالمصلين. فزع في البداية، ولكنه وبعد أن سجد وصلى "وجد نفسه يقول للمصلين عن الرصاصة التي قتلت الراهب من مبنى التلفزيون. عن استشهاد الراهب على حاجز الموت، تلبية لأمر العذراء المقدسة في إيقاف دم أولادها من مسيحيين ومسلمين.. عن اعتقاده هو القمص.الكاهن ملاك عبد المسيح ، بأن قتل الراهب الذي لم يعرف أحد اسمه حتى الآن ، يجب أن يكون، مثل قتل المسيح فوق الصليب؛ تكفيراً، غفراناً، ونهاية لـ"عهد قديم، وبداية لعهد جديد" من التسامح الديني، ومن إحباط وتفشيل الخطط الخاصة باستمرار القتال لكي يستفيد حفنة من الناس، من فوق، وحفنة أخرى من التجار" (ص ٧٥).

ورغم تناقض ما قاله مع ما فعله أثناء دفن الراهب، إلا أنه وبعد ساعات من خطبته اهتزت خطوط الهاتف بين "القيادة العليا للجمهورية العسكرية الديمقراطية" و"المجلس الأعلى للميليشيات الإسلامية" و"المجلس المقدس للميليشيات المسيحية" و "مقر الحبر الأعظم" و"مقر الشيخ الكبير (وليس الأكبر!)" وقد اتفق الجميع على أن ما قاله القمص "هرطقة"، وأنه من غير المسموح "تدخل الدين فى الدولة"، وبناء على ذلك أصدر الحبر الأعظم قراره بعزل القمص ونفيه إلى دير فى الصحراء الغربية لفترة غير محددة "ليعتكف فى قلايته، ويصلى للرب، لكى يطرد من قلبه شيطان السياسة" (ص ٧٦). ولكن وقبل أن يصل قرار الحبر الأعظم كان القمص فى طريقه إلى "إسطبل عنتر" لينضم إلى باقى شخصيات الرواية القبطية التى تعيش حالة مطاردة، وكأن الأمة القبطية كلها فى حالة مطاردة وقد يدل على هذا "عرض الحال رقم واحد" الذى كتبه أحد الأقباط المجهولين بلغة ركيكة ولكن معبرة إلى "السيدة زينب" (ص ١٨٤-١٨٨).

(٣)

وفى الكتاب الثانى الذى يشير فيه إلى السياق الذى كتب فيه جزء من مشروعه الروائى الذى سرقه أحد معارفه وباع الفقرات التى تتحدث عن بروز جماعات قبطية مسلحة لبعض الأجهزة السرية على أنه تقرير أو دراسة مما عرّض الراوى لمخاطر ومطاردات عديدة كان أهمها القبض عليه فى الشارع (أو خطفه كما حدث لبطل روايته التى لم تكتمل). وفى "قسم الوحدة الوطنية" بأمن الدولة طلب منه رئيس القسم أن يتعاون معهم؛ لأنهم فى خندق واحد ضد الجماعات، ثم قال له إن المعلومات التى وردت فى روايته خطيرة، وتتطابق مع بعض المعلومات التى لديهم. ولأنه وجد نفسه أمام أمرين : التعذيب أو التعاون اختار الأخير؛ لأنه شاخ ولم يعد يتحمل.

وعندما التقى بصديقه "مصطفى القلاش" حدثه عما جرى له مع ضباط الوحدة الوطنية ثم قال له :

- "انصحنى بصفتك مسلم أبًا عن جد، أعمل إيه لو الجماعات وصلت الحكم ؟

- هوش حيوصلوا. إحنا فى مصر. عمر ما الجماعات حا توصل الحكم

- يا سيدى فلنفرض. أعلن إسلامى ؟

- طبعًا !

- أقول إيه ؟ الشهادتين ؟

- لأ. في الأول تصرخ بأعلى صوتك: استتيبونى.. استتيبونى. مرتين على الأقل. وبعدين لما يستتيبوك تقول الشهادتين. أو العكس موش فاكر.

- وأنت ؟ حا يعملوا فيك إيه ؟

- حا أدخل بيت أبى سفيان!" (ص ٢٠٢/٢٠٣).

وبعد هذا الحوار الساخر الذى يصور حالة الترقب الحذر الذى تعيشه الأقلية القبطية، والذى يشير فيه إلى قول الرسول إبان فتح مكة ".. ومن دخل دار أبى سفيان فهو آمن" يستحسن أن نختم هذا الفصل بكلمة موجزة.

قد تبدو شخصيات الرواية غير مترابطة (وقد كانت حجة ضياعها قبل اكتمالها بمثابة المخرج من هذا الأمر). ولكن ورغم عدم الترابط الظاهر إلا أنه وعلى المستوى الباطن أو العميق هناك بعض الصلات بينها أهمها أنها تنتمى جميعًا للأقلية القبطية، وأنها تعيش وتتفاعل فى جو واحد هو جو الحرب الأهلية ذات الطابع اللبنانى التى يتوقعها الراوى لمصر إذا هى استمرت على ما هى عليه.

إلى جانب هذا فإن الرواية تحمل رؤية أو رسالة خطيرة ظهرت كأوضح ما تكون أثناء دفن الراهب المقتول. لعل هذه الجزئية هى أكثر الجزئيات حساسية؛ فعملية التسليم والتسلم الرمزية لرمز استمرار الكنيسة القبطية هو نوع من الدعوة لتطوير طريقة الصراع أو النضال. فرجال الدين المسالمين غير قادرين على مواصلة المهمة التى لن يقوم بها خير من الجماعات القبطية المسلحة المؤيدة من عامة الشعب القبطى الذى لا يسير بسبب خوفه دون سلاح. لقد فاجأنى الراوى رغم يساريته وعلمانيته بأنه (قبطى ذو نزعة!)، وأنه يدعو إلى الكفاح المسلح كمنهج وسبيل ولا يتعاطف مع تغيير الدين.

ورغم بعض الأخطاء والتناقضات التى يقع فيها الراوى (انظر على سبيل المثال ص ٣٠/٣٣/٤٨/٤٩) ورغم الاضطراب الذى قد لا يعنينا فى تحديد أعمار الشخصيات[١٨]؛ فإن فضيلة "*مزاج التماسيح*" كفضيلة "*بيضة النعامة*" أنها تفتح باب *الرواية* – وكذلك أعيننا – على مناطق مهمة، ولكن مهملة فى الرواية المصرية. وأعنى هنا تلك الرؤية الداخلية للمجتمع القبطى وانعكاس تطور الحالة الأصولية على أفراده؛ فمع خفوت المشروع التحديثى العلمانى زاد نمو التيارات الأصولية التى تحاول النكوص عن العصر والعودة إلى الماضى بصيغ متزمتة برزت آثارها كما سبق على العلاقة بالأقباط والأقليات المسيحية الأخرى.

الهوامش

(١) عبد الحكيم قاسم : قراءات ومشاهدات، جريدة الشعب فى ٥ يوليو ١٩٨٨ ، ص٨ .

(٢) السابق فى ٢٠ ديسمبر ١٩٨٨ ، ص ٨ .

(٣) انظر فيصل دراج : نظرية الرواية والرواية العربية، بيروت ١٩٩٩ ، ص ٢٥٩ .

(٤) قارن إدوار الخراط : الحساسية الجديدة ، مقالات فى الظاهرة القصصية ، دار الآداب بيروت ١٩٩٣ ، ص ١٢ .

(٥) Fathi Abul-Enein: Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller im heutigen Ägypten: Eine literatursoziologische Untersuchung. Bielfeld 1984. S. 377.

وقارن محمد برادة : أسئلة الرواية أسئلة النقد. الرابطة الدار البيضاء المغرب ١٩٩٦، ص ٦٩ .

(٦) جميل عطية إبراهيم من مواليد الجيزة فى ٧ أغسطس ١٩٣٧، ولكنه نشأ وشب فى حى مصر القديمة الذى انتقل إليه وهو فى الثالثة من عمره. تخرج فى كلية التجارة عام ١٩٦٠ ، درس العلوم الموسيقية لبعض الوقت ثم سافر للعمل بالمغرب مدرساً للرياضيات لمدة ثلاثة أعوام. وبعد عودته عمل فى وزارة الثقافة ودرس الفن القبطى، وهو يقيم فى سويسرا منذ منتصف السبعينيات حيث يعمل مترجماً فى الأمم المتحدة. له عدد من الروايات المعروفة منها : "الحداد يليق بالأصدقاء " (بغداد ١٩٦٧) و"أصيلة" (دمشق ١٩٨٠) و "البحر ليس بملآن" (١٩٨٥) و "ثلاثية الثورة" (١٩٩٠-١٩٩٥) وأخيراً "أوراق سكندرية" (١٩٩٧).

(٧) مارينا ستاغ : حدود حرية التعبير، دار شرقيات بالقاهرة ١٩٩٥ ، ص ٩٢ .

(٨) محمد برادة : الرواية العربية المعاصرة، استشراف لآفاق التطور المستقبلى. فى عبد المنعم تليمة (إشراف): الأدب العربى تعبيره عن الوحدة والتنوع. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٩ .

(٩) عبد القادر عودة من مواليد عام ١٩٠٧ . تخرج فى كلية الحقوق فى نهاية العشرينيات (ومن هنا لقبه). انضم للإخوان ربما قبل وفاة حسن البنا ١٩٤٩، ثم عينه حسن الهضيبى (المرشد الثانى للإخوان) وكيلاً له عام ١٩٥١، ولكن سرعان ما دب الخلاف بينهما. فبعد حركة ١٩٥٢ تمتع عودة بعلاقة جيدة مع عبد الناصر مما جعله يقترح على الإخوان تعيينه وأحمد حسن الباقورى وصالح عشماوى وزراء بوزارة الثورة، ولكن الهضيبى اعترض على اسمه مما أغضب عودة. وأدى فشل الائتلاف الوزارى إلى بداية العداوة بين عبدالناصر والهضيبى، ومن ثم بداية الصدام بين عبد الناصر والإخوان، ذلك الذى راح عودة ضحية له عام ١٩٥٤ . وقد ألف عودة عدداً من الكتب المعروفة أشهرها "التشريع الجنائى فى الإسلام".

(١٠) فاروق عبد القادر : من أوراق التسعينات : نفق معتم ومصابيح قليلة ، المركز المصرى العربى ١٩٩٦ ، ص ١٠٩/١١٠ .

Franz Stanzel: Theorie des Erzählens. S. 271. (١١)

Günter Müller: Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst, Bonn 1947, S. 15. (١٢)

Leo Spitzer: Stilstudien II, München 1961, S. 448. (١٣)

Boris Uspenskij: Poetik der Komposition, S. 83. (١٤)

(١٥) من مواليد عام ١٩٣٧ فى بورتسودان؛ حيث كان والده يعمل هناك كراهب مصرى بروستانتى، ومعه انتقل إلى ود مدنى ثم انتقل إلى مصر للدراسة الثانوية حيث انضم لأحد التنظيمات الشيوعية. أنهى دراسته الجامعية فى يونيو ١٩٦٠ واعتقل فى ديسمبر من نفس العام وسجن لمدة أربع سنوات. وبعد السجن وفى عام ١٩٧٠ ترك مصر إلى بولندا؛ حيث درس الإخراج المسرحى ثم عمل فى مؤسسة السينما والمسرح العراقية ثم فى الصحافة اللبنانية حتى ١٩٨٢ . عاد إلى مصر بعد الغزو الإسرائيلى لبيروت، واشترك فى تأسيس دار شهدى عام ١٩٨٣، والتى تم تصفيتها عام ١٩٩٠ حيث غادر مصر مرة أخرى ليستقر فى هولندا حيث يعمل كصحفى حر. ومن أعماله: مسرحية "لوممبا والنفق" ١٩٦٨، و"صباح الخير يا وطن" (١٩٨٢)، ورواية "بيضة النعامة"(١٩٩٤)، ومجموعة "بائعة المطر" (١٩٩٥)، ورواية "مزاج التماسيح" (١٩٩٨)، وكتاب "فى انتظار المخلص" (١٩٩٩).

(١٦) الحقيقة أن أغلب روايات هذه الدراسة تحتوى على درجات متفاوتة من السير الذاتية لكتابها الذين خاضوا، ربما باستثناء نجيب محفوظ وإبراهيم أصلان، تجارب حياتية متنوعة الثراء، ولعل هذا قد وضح فى التراجم المختصرة التى قدمناها لكل كاتب.

(١٧) راجع ميخائيل باختين : السابق ، ص ١٦١ .

(١٨) على سبيل المثال كيف تكون رونسية عام ٢٠١٠ فى نهاية الأربعينات، وقد كانت عند قيام ثورة ١٩٥٢ فى السادسة عشرة. ومن ثم فإنها ينبغى أن تكون إبان زيارتها لمكتب "أمن الجمهورية العسكرية الديمقراطية" فى نهاية الحلقة السابعة أو الثامنة من عمرها !

كلمة ختامية

(١)

بعد إقرار التصالح على استخدام مصطلح "الأصولية" للتعبير عن الجماعات التقليدية التى تهدف العودة بمجتمعها إلى القيم التأسيسية القديمة خاصة الدينية منها اصطلحنا على إضافة صفة "الإسلامية" إلى المصطلح للتعبير عن تجليات الظاهرة فى المحيط الإسلامي، ومن ثم استخدمنا تعبير "الأصولية الإسلامية" كنسق اصطلاحى عام تندرج تحته الجماعات والاتجاهات الإسلامية المعاصرة مع التفريق الحاسم بين الجماعات المسلحة وباقى التنظيمات أو المنظمات الإسلامية. نعم كلاهما تقليدى يشدو العودة إلى إعادة تحقيق ما أطلقنا عليه "القيم التأسيسية القديمة"، لكن قسمًا منها يسعى لذلك عن طريق العنف. وقد تركزت دراستنا هذه على الجماعات التى تستخدم العنف والتى سميناها أحيانا بالجماعات المسلحة واهتممنا بعرض أيديولوجياتها.

وقد اهتممنا بجماعة الإخوان؛ لأنها الجماعة الأم، والتى مازالت تشكل منذ نشأتها عام ١٩٢٨ الجسد الرئيسى لهذه الجماعات الإسلامية الأصولية. وقد مرت جماعة الإخوان وباقى الجماعات المسلحة بثلاث حركات صعود أثرت بشكل لافت على تاريخ مصر الحديث : فى الأربعينيات ، وفى السبعينيات وأخيراً فى التسعينيات. وقد نالت هذه الحركات نصيبها من الاهتمام الروائى. وقد اهتم الروائيون المصريون خاصة من الاتجاهين الليبرالى واليسارى منذ الصعود الإخوانى الأول بمراقبة نمو وتطور هذه الجماعة، وكان نجيب محفوظ أحد أبرز هؤلاء المثقفين؛ حيث تناول الظاهرة تقريبًا منذ بدايتها فى "القاهرة الجديدة" (١٩٤٦) ثم فى "السكرية" (١٩٥٧) و "المرايا" (١٩٧٢) و "الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) و "يوم قُتل الزعيم" (١٩٨٥).

هذا التيار الذى بدأ مع نجيب محفوظ بصورة فردية سرعان ما شارك فيه كُتّاب من أجيال مختلفة مثل عبدالحكيم قاسم بروايته القصيرة "المهدى" (١٩٧٧) ونجيب الكيلانى بروايته "رحلة إلى الله" (١٩٧٨) وفتحى غانم بروايته "الأفيال" (١٩٨١) ثم أصبح اتجاهًا عامًا لدى جيل الستينيات وما بعده من أجيال، ولكنه ظل للأسف اتجاهًا ذكوريًا . لعل هذا الوعى التاريخى للروائى المصرى هو الذى جعله يلتفت فنيًا إلى وضعية التيار الإسلامى الأصولى فى المجتمع المصرى المعاصر مما جعله يعالجه مباشرة وعلى مستويات عديدة لم يلجأ خلالها إلى مستوى التقنع، بل كان يصدح دائمًا بالدعوة إلى حرية الرأى والاعتقاد والانفتاح على الثقافات العالمية. وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على أن الرواية المصرية قد تحولت مع الوقت إلى "شكل اجتماعى مقاوم" وأداة معرفية تهدف إلى تكوين وعى نقدى؛ فهى ترتبط بروح التساؤل والمبادرة وتهتم بفحص الواقع ومحاولة إعادة تشكيله. وربما كان هذه هو السبب الأساسى الذى جعلنا نستخدم منهجًا تأويليًا يجمع بين الأبعاد التاريخية والشكلية والموضوعية للأعمال الأدبية. ومن هنا كان تركيزنا على أنه لا توجد رواية من روايات هذه الدراسة إلا ولها أطروحتها الأيديولوجية الواضحة، بل إنها جميعًا ذات نزعة ملحمية توجيهية.

(٢)

أهم ما يلاحظ على تصوير الأصولى فى روايات نجيب محفوظ أن الأصولى يعيش فى حالة تناقض وتضاد مع مجتمعه أو فى علاقاته العائلية؛ ففيما قبل ثورة ١٩٥٢ كان الأصولى كغيره من طالبى التغيير واقع فى تعارض مع الدولة العلمانية ورموزها. وبعد ثورة ١٩٥٢ نجده واقعًا فى تعارض مع الدولة القومية ورموزها، وهذا ما نلمحه أيضًا فى روايات نجيب الكيلانى وفتحى غانم وروايات جيل الستينيات.

يمكن فهم شخصيات نجيب محفوظ الأصولية بوضعها فى حالة تناقض مع الشخصيات اليسارية؛ فلكل شخصية أصولية ما يناقضها . فمأمون يقابله على طه، وعبد المنعم يقابله أحمد شوكت. وقد حرص نجيب محفوظ فى كلتا الحالتين أن يجعل

الاشتراكى أو الشيوعى يتحرك وفق منطق إنسانى صحى، بينما الأصولى صاحب سلوكيات براجماتية متعصبة. ونعنى بالبراجماتية هنا الجانب العملى فى الحياة الخاصة؛ فالأصولى حريص على الزواج والإنجاب، بينما الاشتراكى أو الشيوعى فشل فى زواجه أو متزوج فشل فى الإنجاب. أما التعصب والاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة فقد أدت إلى أن تصبح الشخصية الأصولية مقيتة شديدة التعصب ضد المجتمع كما فى "المرايا" (١٩٧٢) ونتيجة لفكرها المعوج بالإضافة إلى المطاردة فى الخمسينيات والستينيات أصبحت مشوهة أقرب إلى المسخ تحاول الانتقام من النظام الكافر الذى امتهن إنسانيتها فى سجونه كما فى "الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) وقد تحقق لها ذلك بقتل رأس الدولة كما فى "يوم قُتل الزعيم" (١٩٨٥).

حرص كل الروائيين باستثناء نجيب الكيلانى على تكرار "روشتة" نجيب محفوظ لعلاج "مرض التطرف" الذى أصيب به المجتمع، وتتلخص فى الحرية الكاملة غير المنقوصة؛ فالحرية ستؤدى إلى العدالة، وبالتالى إلى الديمقراطية والتطور الاجتماعى الذى يحرر المرأة والاقتصاد، ويصلح التعليم، وينشر الثقافة الجادة، وبالتالى يقضى على الفساد الذى أنتج الجماعات الأصولية.

(٣)

إلى جانب نجيب محفوظ اهتم كُتّاب من اتجاهات وأجيال أخرى بمعالجة الظاهرة الأصولية فى مصر، وكان نجيب الكيلانى أحد أبرز هؤلاء الكتاب. نجيب الكيلانى الذى يمثل ما يسمى "الأدب الإسلامى" يهدف إلى استخدام الأدب كسلاح أو أداة لتوصيل التصور الإسلامى كما يقدمه مفكرو الإخوان؛ فرواياته التى عالجناها مثل "رحلة إلى الله" (١٩٧٨) و "رجال وذئاب" (١٩٨٦) و"اعترافات عبد المتجلى" (١٩٩١) و "قضية أبو الفتوح الشرقاوى" (١٩٩٢) هى كأغلب الأعمال الدعائية حيث توجه القراء منذ البداية بطريقة مباشرة إلى أهدافها الأيديولوجية، وهذا ما جعل الكيلانى حريصاً على استخدام الأشكال السردية السهلة البسيطة.

عند دراسة الروايات المختارة لوحظ أنها لا تعالج كل مراحل تطور الظاهرة؛ فكل روائى اكتفى بالتركيز على ما يؤيد أو يؤكد رؤيته التى يكتب الرواية لإيصالها؛

فنجيب الكيلانى – على سبيل المثال – يروى من موقع المدافع عن التيار الأصولى الذى يراه مسالمًا مضطهداً من قبل الطغمة الحاكمة التى تسومه العذاب خلف الأسوار وخارجها، ولكنه لا يصور عنف هذا الأصولى قبل عصر عبد الناصر أو بعده خاصة حادث مصرع الرئيس السادات. ففى هذا الحادث ظهر الأصولى عنيفًا قاسيًا عندما تسمح الظروف، وهذا مالا يمكن تجاهله عند تناول عصر السادات؛ لذا قفز نجيب الكيلانى على عصر السادات فى رواياته التالية لحادث المنصة الذى تجاهله تمامًا، وعندما أراد أن يسجل تجربة الإخوان فى ١٩٦٥ فى "رجال وذئاب" (١٩٨٦) ولدت التجربة باهتة بل ميتة.

على العكس من هذا نجد فتحى غانم الذى ركز فى "الأفيال" (١٩٨١) و"ست الحسن والجمال" (١٩٩١) على الصعودين الأخيرين للجماعات الإسلامية الأصولية. فى "الأفيال" ركز على تصاعد موجة العنف السياسى الدينى بعد عودة الإخوان فى بداية السبعينيات. وفى "ست الحسن والجمال" قدم مقطع طولى لتاريخ المحاولات الأصولية للسيطرة على مقدرات مصر مع التركيز على الصعود الثالث والأخير حتى الآن؛ أى أنه قدم الشخصية الأصولية كشخصية تتميز بالعنف ومحاولة الصعود والسيطرة. مثل هذا التصوير جعلنا نرى نوعًا من الصراع الخفى بين رؤيتى كل من نجيب الكيلانى وفتحى غانم على تصوير الظاهرة وطريقة تقديمها للقارئ؛ فبينما يركز الكيلانى على تعذيب الإخوان فى سجون الناصرية يركز غانم على تعذيب اليساريين... إلخ. ومن أهم ما يمكن الإشارة إليه أن فتحى غانم لم يقتصر فى الأفيال على تصوير الأصولى فى صدامه السياسى مع النظام الذى صنعه ويقوم باستغلاله، وإنما أيضًا كمأساة أبوية خاصة فقد فيها الأب ابنه الوحيد عبر انضمامه لإحدى هذه الجماعات. ومما جعل هذه الرواية متفردة فى سياق دراستنا هذه بل وفى سياق الرواية المصرية ككل، أن تفردها لا يعود فقط إلى معمارها الهندسى المتميز، وإنما أيضًا إلى تحليلاتها النفسية العلمية لطرق تكوين هذه الجماعات وأسباب انتماء الشباب والصبية إليها. إنه لا يقدم الحاجة الاجتماعية والفساد السياسى كسببين رئيسيين للانضمام لمثل هذه الجماعات، وإنما أيضًا الفشل التربوى والحاجة النفسية لسلطة يحترمها ويبجلها الشباب والصبية ويعيشون فى كنفها والأفضل أن تكون ذات صبغة دينية وتناضل لأجل العودة بالمجتمع لعصر ذهبى سيطرت فيه قيم دينية مبتغاة.

(٤)

بدأت صورة الأصولي في الظهور لدى جيل الستينيات إبان سطوة هذه الجماعات خلال صعودها الثاني أواخر السبعينيات. وكان تصاعد عنف هذه الجماعات ضد الدولة وتصاعد خطرها ضد المرأة والأقلية القبطية دافعًا لأن تصبح معالجتهم للتيارالأصولي وفعالياته موضوعًا رئيسيًا في رواياتهم التي يتوالى صدورها حتى الآن. وقد حاولوا في هذا السياق العرض لتاريخ هذه الظاهرة في المجتمع المصري الحديث، وقد ركزوا في معالجاتهم على أمرين أساسيين أولاً على الأحداث التي مثلت قمة الصدام بين هذه الجماعات وبين الدولة المصرية، وثانيا على خطر هذه الجماعات على الأقلية القبطية؛ ومن ثم على بنية وتركيبة المجتمع المصري.

وفيما يخص صدامهم مع الدولة المصرية ركزوا بوجه خاص على محاولة الاعتداء الفاشلة على عبد الناصر عام ١٩٥٤ وما ترتب عليها من أحداث ضخام تركت انطباعها القاسي في أذهان من عايشوها، وهذا ما يعلل اهتمام أغلب كتاب جيل الستينات بهذا الحادث، ويفسر لماذا يتكرر عندهم بصورة ملحة. أما قمة الصدام الأخرى فقد تمثلت في حادث الاغتيال عام ١٩٨١ . هذا الحادث العنيف مثّل استفزازًا لبعض كُتّاب هذا الجيل وخلاصًا للبعض الآخر الذي لم ير في عصر السادات سوى ارتداد عن توجهات عبد الناصر. وهذا ما يعلل عدم الاهتمام الجماعي بهذا الحدث العلامة، ولكن تحيز من تناولوه ضد السادات لم يترك لهم مجالاً لتقديم رؤية متوازنة للحدث وخطورته.

وأهم ما يلاحظ على كُتّاب هذا الجيل أن الشخصيات الأصولية تظهر عندهم بأسمائها الحقيقية أو بأسماء شبيهة مختلقة. ويلاحظ أن الأسماء التي تأتي صريحة هي أسماء تصادمت مع السلطة المصرية بعنف، مثل حسن البنا ومحمود عبد اللطيف عند محمد مستجاب وإبراهيم أصلان، وعبد القادر عودة عند جميل عطية إبراهيم. أما خالد الإسلامبولي فقد قدمه جمال الغيطاني في "كتاب التجليات" بطريقة غنائية في صورة الشخصية الشجاعة المنقذة.

ولعل من أهم ما نقف عليه في روايات جيل الستينيات هو تصويرهم للعلاقة الضجرة بين القبطي والأصولي. وعامة فإن شخصية القبطي تظهر في الرواية المصرية

خاصة فى الحقبة الناصرية وما قبلها كشخصية عفوية مثقفة تعانى مما يعانيه المصريون جميعًا قد يكون لها مشاكل خاصة ولكنها لا تختلف فى طبيعتها عن المشاكل المطروحة على المسلم؛ فالقبطى فى ثلاثية نجيب محفوظ رغم إحساسه بالانتماء إلى الأقلية لا يشعر بالدونية، ولكنه فى روايات الحقبة الساداتية وما بعدها يشعر بالدونية والعزلة والاضطهاد الذى تحول إلى خوف جاثم بسبب الخطر الأصولى. هذه القضية الحساسة قد عولجت بنفس الكفاءة من الكُتّاب المسلمين والكُتّاب الأقباط. وكان عبد الحكيم قاسم -كما سبق- أول من عالج هذه القضية بكفاءة تكاد تكون منقطعة النظير فى روايته القصيرة "المهدى". إن السلطة إذا انغمست فى ملاذاتها العاجزة وسهت عن أهم قضايا مصر وأعنى وحدتها الوطنية فإن الأمر سينتهى حتمًا إلى الاضطهاد والتطهير الدينى والإثنى.

ومع الصعود الأصولى الثالث وتفاقم الخطر الأصولى أصبحت الرواية أداة نقد ومقاومة لما يتهدد الأقلية القبطية. ولعل خير مثال على هذا رواية "شرف" (١٩٩٧) لصنع الله إبراهيم. ومن هنا تأتى أهمية روايتى "بيضة النعامة" (١٩٩٤) و "مزاج التماسيح" (١٩٩٨) لرءوف مسعد بسبب تقديمهما للعالم الداخلى لمجتمع الأقلية القبطية ككل ولما يحمله القبطى من هموم ومشاكل وما يوجهه من تراث وميثولوجيا وما يشعر به من خوف وهلع أمام تصاعد الخطر الأصولى المسلم مما قد يؤدى لتفكك عرى الوحدة الوطنية ويقود البلاد إلى حرب أهلية ضروس.

وأخيراً فإنه ربما لوحظ أن الشخصيات النسائية لم يكن لها دور يذكر فى سياق عرضنا للشخصيات الأصولية؛ حيث لم نلتق بشخصية أصولية نسائية سوى لمح عند نجيب الكيلانى وجميل عطية إبراهيم . أما عند نجيب محفوظ فإن زوجة الأصولى فى "الباقى من الزمن ساعة" هى مجرد تابعة لزوجها. وفكرة التبعية هذه لا تخالف الواقع عند الجماعات الإسلامية الأصولية؛ لأنها إذا كانت غير فاعلة تنظيميًا أى مختفية من واقع الجماعات فإنه من الطبيعى - بالنسبة لى - أن تختفى من روايات هذه الدراسة أيضًا.

* * *

لقد وقف كُتّاب الرواية الواقعية المصرية من التيار الأصولى موقفًا نقديًا واضحًا وصل أحيانًا إلى حد القسوة، وكانوا فى ذلك خير معبرين عن خوف المجتمع المدنى على آلياته من سطوة هذا التيار الذى مثل لهم الخطر الأكبر على مكاسب المجتمع المدنى القليلة جداً. من هنا لا نجد فرقًا كَبيراً بين المؤلف وأصواته المتعددة داخل الرواية الواحدة؛ فكل الشخصيات الأصولية شخصيات برجماتية تعادى الديمقراطية والتحديث؛ فهى تدعى امتلاك الحقيقة المطلقة، وتستخدم فهمها الخاص للإسلام فى إرهاب من يختلفون معهم، وذلك خوفًا من الجدال والفكر الناقد الذى قد ينتهى إلى تحطيم عالمهم المستقر الذى يجدون فيه الأمن والنفوذ.

قائمة المصادر والمراجع

١ - المصادر

إبراهيم أصلان : عصافير النيل. الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ٢٠٠٠ .

جمال الغيطانى : كتاب التجليات. دار الشروق بالقاهرة ١٩٩٠ .

جميل عطية إبراهيم : ١٩٥٢ دار الهلال القاهرة ١٩٩٠ .

جميل عطية إبراهيم : ١٩٨١ دار الهلال القاهرة ١٩٩٥ .

جميل عطية إبراهيم : أوراق ١٩٥٤ دار الهلال القاهرة ١٩٩٣ .

خيرى شلبى : وثالثنا الورق. دار الهلال القاهرة ١٩٩٥ .

خيرى شلبى : وكالة عطية. دار شرقيات القاهرة ١٩٩٢ .

رءوف مسعد : بيضة النعامة. دار رياض الريس لندن ١٩٩٤ .

رءوف مسعد : مزاج التماسيح. مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٨ .

سعيد سالم : الأزمنة. دار الهلال القاهرة ١٩٩٢ .

صنع الله إبراهيم : شرف. دار الهلال القاهرة ١٩٩٧ .

عبد الحكيم قاسم : المهدى. فى : الهجرة إلى غير المألوف. دار الفكر القاهرة ١٩٨٦ .

فتحى غانم : الأفيال. مؤسسة روزاليوسف القاهرة ١٩٨١ .

فتحى غانم : ست الحسن والجمال. دار الهلال القاهرة ١٩٩١ .

محمد مستجاب : من التاريخ السرى لنعمان عبد الحافظ. مكتبة مدبولى القاهرة ١٩٨٦ .

نجيب الكيلانى : اعترافات عبد المتجلى. مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩١ .

نجيب الكيلانى : رجال وذئاب. مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٦ .

نجيب الكيلانى : رحلة إلى الله. المختار الإسلامى القاهرة ١٩٧٨ .

نجيب الكيلانى : قضية أبو الفتوح الشرقاوى، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٢ .
نجيب الكيلانى : ملكة العنب، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٢ .
نجيب محفوظ : الباقى من الزمن ساعة، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .
نجيب محفوظ : السكرية، مكتبة مصر القاهرة ١٩٧١ .
نجيب محفوظ : القاهرة الجديدة، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .
نجيب محفوظ : المرايا، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .
نجيب محفوظ : يوم قتل الزعيم، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .

٢ - المراجع

(أ) المراجع باللغة العربية

إبراهيم البيومى غانم : الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية، أمة برس، القاهرة ط١ ١٩٩٤ .

إبراهيم فتحى : الطبقة الوسطى ومشكلة الفردية الجديدة فى الأدب، الهلال عدد يوليه ١٩٩٢ .

أبو الحسن الندوى : ردة ولا أبا بكر لها، القاهرة د. ت.

أبو الحسن الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٥١ .

أبو الحسن الندوى : مذكرات سائح فى الشـرق العربى، مكتبة وهبة بالقاهرة ط١ ١٩٥٤ .

أبو الحسن الندوى : نظرات فى الأدب، دار القلم دمشق ١٩٨٨ .

أحمد بدوى : من خلال تجاربهم، فصول مج٢ ع٢ يناير- مارس ١٩٨٢ .

أحمد عادل كمال : النقط فوق الحروف، الإخوان المسلمون والنظام الخاص، الزهراء للإعلام القاهرة ١٩٩٠ .

إدوار الخراط : الحساسية الجديدة، مقالات فى الظاهرة القصصية. دار الآداب بيروت ١٩٩٣ .

إدوارد سعيد : نجيب محفوظ بين المحلية والعالمية. مجلة الآداب، س٣٧، ع١، يناير ١٩٨٩

إسحاق موسى الحسينى : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية. بيروت ١٩٥٦ .

إسماعيل سالم : نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين. دار المختار الإسلامى بالقاهرة ١٩٩٣ .

أمينة رشيد : تشظى الزمن فى الرواية الحديثة. الهيئة العامة القاهرة ١٩٩٨

أنور عبد الملك : نهضة مصر، تكون الفكر والأيديولوجية فى نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥-١٨٩٢). القاهرة ١٩٨٣ .

أوليفييه كاريه : فى ظلال القرآن، رؤية إستشراقية فرنسية. الزهراء للإعلام، القاهرة ١٩٩٣ .

اندريه ميكيل : الفن الروائى عند نجيب محفوظ. فى : أحمد درويش : رؤية فرنسية للأدب العربى. القاهرة ١٩٩٣ .

برنار فاليط : النص الروائى، تقنيات ومناهج. ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩ .

بهاء جاهين : نجيب محفوظ يتحدث عن رواياته. الأهرام فى٢٠/١٠/١٩٨٨، ص ١١ .

بيير زيما : النقد الاجتماعى ، نحو علم اجتماع للنص الأدبى. ترجمة : عايدة لطفى ، دار الفكر بالقاهرة ١٩٩١ .

تزفيتان تودوروف : ميخائيل باختين : المبدأ الحوارى. ترجمة : فخرى صالح. هيئة قصور الثقافة. القاهرة ١٩٩٦ .

جابر عصفور : إسلام النفط والحداثة. فى : الإسلام والحداثة. دار الساقى لندن ١٩٩٠ .

جابر عصفور : التنوير يواجه الإظلام. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٣ .

جابر عصفور : ثلاثيتان. مجلة الثقافة الجديدة القاهرية ع ٩٣ يونيه ١٩٩٦ ص ٣١ .

جابر عصفور : قراءة فى نقاد نجيب محفوظ: ملاحظات أولية. مجلة فصول مج ١ ع ٣ إبريل ١٩٨١ ص١٦٦ .

جابر عصفور : هوامش للكتابة ، جريدة الحياة اللندنية ع ١٢٨٠٣ فى ١٩٩٨/٣/٢٣ ص١٣ .

جليز كيبل : النبى والفرعون. ترجمة أحمد خضر مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨ .

جمال الغيطانى : نجيب محفوظ يتذكر. دار أخبار اليوم القاهرة ط٣ ١٩٨٧ .

جورج طرابيشى : الله فى رحلة نجيب محفوظ الرمزية. بيروت ١٩٨٠ .

جورج طرابيشى : رمزية المرأة فى الرواية العربية ودراسات أخرى. بيروت ١٩٨٥ .

جوناثان كوللر : شعرية الرواية. (ت. السيد إمام) مجلة إبداع (القاهرة) ع ٩ سبتمبر ١٩٩٥ ص ١٠٦ .

جيرار جنييت : خطاب الحكاية، بحث فى المنهج. ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ط٢ ١٩٩٧ .

جيمس رويكنج : تفكيك الذات فى مرايا نجيب محفوظ. (ت. أحمد الهوارى) مجلة علامات، جدة – العربية السعودية، ج٦-م٢-ديسمبر ١٩٩٢ ص٢٠٨ .

حسن البنا : التجديد فى الأدب العربى جريدة "الإخوان المسلمون الأسبوعية" س١ ع١ ١٩٣٢ .

حسن البنا : بين المنحة والمحنة. جريدة الإخوان المسلمون س٣ ع٧٩٤ فى ٣ ديسمبر ١٩٤٨ .

حسن البنا : خطوتنا الثانية. النذير س١ ع١ ١٣٥٧/٣/٣٠/الموافق ١٩٣٨ .

حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. دار النشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٢ .

حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية. دار الشهاب ١٩٦٦ .

حسن الهضيبى : دعاة لا قضاة. دار التوزيع والنشر القاهرة ١٩٨٧ .

حسن حنفى : الدين والثورة فى مصر (٥٢-١٩٨١) مج ٦: الأصولية الإسلامية. مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٩ .

حسين أحمد أمين : الاجتهاد فى الإسلام حق هو أم واجب ؟. الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٩٣ .

حسين عيد : حوار مع فتحى غانم "الروايات" . مجلة "الحرس الوطنى" السعودية ع يناير ١٩٩٢ ص١٠٠ .

حسين عيد : نجيب محفوظ : سيرة ذاتية وأدبية. الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ١٩٩٧ .

حمدى السكوت ومارسدن جونز : أبناء مصر فى القرن العشرين، نجيب محفوظ. فى : صباح الخير ، ٢٠ أكتوبر ١٩٨٨ .

خالد محمد خالد: قصتى مع الحياة. دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٩٣ .

خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس : نظرية اللغة الأدبية. ترجمة حامد أبو أحمد، مكتبة غريب القاهرة ١٩٩٢ .

دستور جمهورية مصر العربية. المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٩٩ .

دليب هيرو : الأصولية الإسلامية. الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٧ .

رجاء النقاش : الفقه البدوى وخطره على العقل العربى. مجلة أدب ونقد س٨ ع٧٤ أكتوبر ١٩٩١ .

رجاء النقاش : نجيب محفوظ ، صفحات من مذكراته وأضواء جديدة على أدبه وحياته. مركز الأهرام ١٩٩٨ .

رمضان بسطاويسى : المرئى واللامرئى. الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ، ١٩٩٣ .

روبرت كامل اليسوعى : أعلام الأدب العربى المعاصر. ج١، فرانتس شتاينر- بيروت ١٩٩٦ .

روبرت هولب : نظرية التلقى، مقدمة نظرية. ترجمة: عزالدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية بالقاهرة ٢٠٠٠ .

روجر آلن : الرواية العربية ، مقدمة تاريخية ونقدية. (ت. حصة منيف) بيروت ١٩٨٦ .

روجر آلن : مرايا نجيب محفوظ. ت : أحمد إبراهيم الهوارى، مجلة فصول مج١٦-ع٣ شتاء ١٩٩٧ ص٢٣٦ .

رودلف بيترز : الجهاد في الإسلام قديماً وحديثًا. مؤسسة الأهرام، القاهرة ١٩٩٦ .

ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون. ت. عبد السلام رضوان ، مكتبة مدبولى القاهرة ط٢ ١٩٨٥ .

ريتشارد هريردكميجان : الأصولية فى العالم العربى. مقدمة المترجم عبد الوارث سعيد، دار الوفاء المنصورة ١٩٨٩ .

زكى نجيب محمود : تيارات الفكر والأدب فى مصر المعاصرة. مجلة الفكر المعاصر، ٢٣ يناير ١٩٦٧ ص ١٠ .

سامى جوهر : الموتى يتكلمون. المكتب المصرى الحديث بالقاهرة ١٩٧٧ .

سامى خشبة : جيل الستينات فى الرواية المصرية. مجلة فصول القاهرية ٢/٢ (يناير - مارس) ١٩٨٢ ص ١١٩ .

سعد الدين إبراهيم : مقدمة كتاب:تنظيم الجهاد. لنعمة الله جنينة، كتاب الحرية القاهرة ١٩٨٨ .

سليمان فياض : نبلاء وأوباش. القاهرة ١٩٩٦ .

سيد قطب : معالم فى الطريق. دار الشروق ١٩٩٣ .

سيد قطب : لماذا أعدمونى. الشركة السعودية للنشر لندن ١٩٨٥ .

سيد قطب : النقد الأدبى أصوله ومناهجه. دار الشروق بالقاهرة ط٧ ١٩٩٣ .

سيد قطب : فى الأدب والحياة. مجلة الكتاب ، مج١ ج١ س٦ ع إبريل ١٩٥١ .

سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج. دار الشروق بالقاهرة ط٦ ١٩٨٣ .

سيد قطب : القاهرة الجديدة. مجلة الرسالة س١٤، ع ٧٠٤، فى ١٩٤٦/١٢/٣٠ ص (١٤٤٠-١٤٤٣) .

السيد يوسف : الإخوان المسلمون؛ هل هى صحوة إسلامية؟. مركز المحروسة، القاهرة ١٩٩٤ .

سيزا أحمد قاسم : بناء الرواية. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤ .

شكرى محمد عياد : اتجاهات البحث الأسلوبى. أصدقاء الكتاب ، القاهرة ١٩٩٩ .

شوقى بدر يوسف : ببليوجرافيا الرواية فى غرب ووسط الدلتا . هيئة قصور الثقافة القاهرة ١٩٩٤ .

صالح الوردانى : الحركة الإسلامية فى مصر، رؤية واقعية لمرحلة السبعينات. البداية للنشر والإعلام القاهرة ١٩٨٦ .

صبرى حافظ : نجيب محفوظ أتحدث إليكم. دار العودة بيروت ط١ ١٩٧٧ .

صلاح الدين الخالدى : سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد. بيروت ط١ ١٩٩١ .

صلاح عيسى : صناعة الإرهاب على الطريقة المصرية. جريدة الوفد القاهرية فى ٢٣ يوليه ١٩٩٢ ص١٢ .

صلاح فضل : أساليب السرد فى الرواية العربية. الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩٥ .

طارق البشرى : تعقيبات على ملف الإسلام السياسى. جريدة الأحرار. ١٩٩٤/١٠/١٩ ص١١ .

طلعت رميح : الوسط والإخوان . مركز يافا للدراسات والأبحاث-القاهرة ١٩٩٧

طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر. فى : المجموعة الكاملة ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢ مج٩ .

عاطف العقلة : الدين والتغيير الاجتماعى فى المجتمع العربى. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠ .

عباس محمود العقاد : أفيون الشعوب - المذاهب الهدامة. القاهرة ١٩٥٦ .

عبد الحكيم قاسم : قراءات ومشاهدات. بجريدة الشعب القاهرية فى ١٩٨٨/١٢/٢٠ ص٩ .

عبد الرحمن أبو عوف : الرؤى المتغيرة فى روايات نجيب محفوظ. الهيئة المصرية القاهرة ١٩٩١ .

عبد الرحمن الباشا : الأدب الإسلامى قديم قدم الدعوة الإسلامية. المسلمون الدولية فى ١٩٨٥/٣/٣٠ .

عبد الرحمن منيف : الثقافة الوطنية واقع وتحديات. " قضايا وشهادات" ٦ شتاء ١٩٩٣ص١٩/٢٠ .

عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية وقضايا التحول الديمقراطى، مركز الأهرام القاهرة ١٩٩٥ .

عبد العظيم رمضان : الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص. الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٩٤ .

عبد القدوس أبو صالح : الأدب الإسلامى ما هو؟. مجلة الفيصل، ع٧١ مارس/إبريل ١٩٩١ .

عبد القدوس أبو صالح : حوار مع أبو الحسن الندوى. مجلة الأدب الإسلامى مج١ ع٢ مارس/مايو ١٩٩٤ .

عبد الله الغذامى : أتعاطف مع الأدب الإسلامى ولكنه غير موجود. المسلمون الدولية فى ٢١/٤/١٩٩٥ .

عبد المحسن طه بدر: دراسات فى تطور الأدب العربى الحديث. دار المستقبل العربى بالقاهرة ١٩٩٣ .

عبد المحسن طه بدر : نجيب محفوظ: الرؤية والأداة. دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٧٨ .

عبد المنعم تليمة (إشراف) : الأدب العربى تعبيره عن الوحدة والتنوع. مركز دراسات الوحدة بيروت ١٩٨٧ .

عبد المنعم تليمة : حرية الفرد وحرية الجماعة.. قراءة ثانية فى رواية (اللص والكلاب). الهلال، فبراير ١٩٩٨ .

على الراعى : الرواية فى الوطن العربى. دار المستقبل العربى القاهرة ١٩٩١ .

على شلش : نجيب محفوظ : الطريق والصدى. هيئة قصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩٣ .

غالى شكرى : أقنعة الإرهاب والبحث عن علمانية جديدة. دار الفكر للدراسات بالقاهرة ١٩٩٢ .

غالى شكرى : نجيب محفوظ فى المواجهة. مجلة القاهرة، عدد ديسمبر ١٩٩٥ ، ص٦٠ .

فؤاد دوارة : رحلة الخمسين مع القراءة والكتابة. (حوار مع نجيب محفوظ) مجلة الكاتب يناير ١٩٦٣ .

فؤاد دوارة : نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية. الهيئة المصرية ١٩٩٨ .

فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة. دار الفكر القاهرة ١٩٨٦ .

فاروق عبد القادر : من أوراق التسعينيات : نفق معتم ومصابيح قليلة. المركز المصرى العربى ١٩٩٦ .

فتحى غانم : أزمة الإسلام والسياسة. دار أخبار اليوم بالقاهرة ١٩٩٨ .

فتحى غانم : الفن فى حياتنا. مؤسسة روزاليوسف بالقاهرة ١٩٦٦ .

فتحى غانم : معركة بين الدولة والمثقفين. دار أخبار اليوم بالقاهرة ١٩٩٥ .

فرنسوا بورجا : الإسلام السياسى. صوت الجنوب. ت. د. لورين فوزى دار العالم الثالث القاهرة ١٩٩٢ .

فريال غزول : مساهمة الرواية العربية فى أساليب القص العالمية. فى : عبد المنعم تليمة: الأدب العربى : تعبيره عن الوحدة والتنوع. بيروت ١٩٨٧ .

فولفجانج إيسر : فعل القراءة. ترجمة عبدالوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠٠ .

فيصل دراج : نظرية الرواية والرواية العربية. بيروت - الدار البيضاء ١٩٩٩ .

كريم عبد السلام : حوار مع جابر عصفور. مجلة سطور القاهرة س٢ ع٢٣ فى أكتوبر ١٩٩٨ ص٧٥ .

كمال حبيب : الحركة الإسلامية المعاصرة.. رؤية من الداخل. المنار الجديد القاهرية ع١ يناير ١٩٩٨ .

مارينا ستاغ : حدود حرية التعبير. ت. طلعت الشايب، دار شرقيات بالقاهرة ١٩٩٥ .

مجدى حسين : صاحب ثورة أدبية لم يعلمها النقاد. جريدة الأهالى المصرية ١٩٩٥/٦/١٢ ص١٤ .

محمد أبو الإسعاد : الإخوان المسلمون والسعودية. جريدة الأهالى القاهرية ، ١٩٩٥/١٢/٢٠ ص١٠ .

محمد إقبال عروى : استراتيجية النقد الإسلامى : "حكاية جاد الله " نموذجا. مجلة المسلم المعاصر القاهرة س ١٤ ع٥٣ سبتمبر - نوفمبر ١٩٨٨ .

محمد برادة : أسئلة الرواية أسئلة النقد. الرابطة الدار البيضاء المغرب ١٩٩٦ .

محمد برادة : الرواية العربية المعاصرة، استشراف لآفاق التطور المستقبلى فى : عبد المنعم تليمة : الأدب العربى تعبيره عن الوحدة والتنوع. بيروت ١٩٨٧ .

محمد حامد أبو النصر : إفتتاحية مجلة لواء الإسلام. ع ٤ فى ١٩٨٨/٧/١٥ .

محمد حسن عبد الله : الإسلامية والروحية فى أدب نجيب محفوظ. مكتبة مصر، القاهرة ، ط٢، ١٩٧٨ .

محمد حسن عبدالله : الضمير الغائب فى قراءة نجيب محفوظ. أخبار الأدب فى ١٩٩٤/١٠/٢٣ ، ص ١٢ .

محمد حسنين هيكل : خريف الغضب. مركز الأهرام القاهرة ١٩٨٨ .

محمد رشيد رضا : افتتاحية المنار ج١ مج٣٥ سنة ١٩٣٥ .

محمد عبدالسلام فرج : الفريضة الغائبة. فى كتاب نعمة الله جنينة : تنظيم الجهاد... هل هو البديل الإسلامى فى مصر؟. كتاب الحرية القاهرة ١٩٨٨ .

محمد قطب : جاهلية القرن العشرين. دار الشروق القاهرة ١٩٨٨ .

محمد قطب : منهج الفن الإسلامى. دار الشروق بالقاهرة ، ط٦ ١٩٨٣ .

محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون ، أحداث صنعت التاريخ . دار الدعوة بالقاهرة ١٩٨٦ .

محمود فوزى : عمر عبد الرحمن ، الشيخ الأمريكى القادم. القاهرة ١٩٩٥ .

مراد وهبه : مدخل إلى التنوير. دار العالم الثالث القاهرة ١٩٩٤ .

مرزوق بن تنباك : مصطلح الأدب الإسلامى. مجلة الدارة السعودية س ١٨ ع ٣ ربيع الآخر ١٤١٣ .

مصطفى عبد الغنى : فتحى غانم فى إبداعه الروائى. الأهرام الأربعاء ٣ فبراير ١٩٩٩ ص١٤ .

مفيد فوزى : حوار روائى عربى اعترف نقاد العالم بأدبه. مجلة الدوحة القطرية إبريل ١٩٨١ ص١٠٢ .

ميخائيل باختين : الخطاب الروائى. ت. محمد برادة، دار الفكر للدراسات القاهرة – باريس ١٩٨٧ .

نبيل راغب : قضية الشكل الفنى عند نجيب محفوظ. الهيئة المصرية ١٩٨٨ .

نبيل فرج : نجيب محفوظ، حياته وأدبه. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦ .

نجيب الكيلانى : رأس الشيطان بين التاريخ والفن. مجلة الأمة القطرية ع٤٤ مايو ١٩٨٤ .

نجيب الكيلانى : لمحات من حياتى (٥ ج). مؤسسة الرسالة ببيروت (١٩٨٣ - ١٩٩٤) .

نجيب الكيلانى : مدخل إلى الأدب الإسلامى. قطر (كتاب الأمة ١٤) ١٩٨٧ .

نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل. هيئة قصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩١ .

نصر حامد أبو زيد : الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى. الأهرام ١٩٩٣/٨/٤ ص١٤ .

نصر حامد أبو زيد : التفكير فى زمن التكفير. مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٥ .

نصر حامد أبو زيد : القول المفيد فى قضية أبو زيد. مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٦ .

نصر حامد أبو زيد : الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص. مجلة فصول مج١ ع٣ إبريل ١٩٨١ ص١٥٨ .

نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الدينى. دار سينا بالقاهرة ١٩٩٤ .

نعمة الله جنينة : تنظيم الجهاد.. هل هو البديل الإسلامى فى مصر؟ كتاب الحرية القاهرة ١٩٨٨ .

هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر. مركز الأهرام القاهرة ١٩٩٢ .

والاس مارتن : نظريات السرد الحديثة. ترجمة : حياة جاسم، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٩٨ .

وليد نجار : قضايا السرد عند نجيب محفوظ. دار الكتاب اللبنانى ببيروت ١٩٨٥ .

يحيى حقى : عطر الأحباب. الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٦ .

يوسف القعيد : فتحى غانم بين اللحظات الأخيرة والذكريات. جريدة الحياة ١٩٩٩/١٠/٣٠ ص٢٢ .

ب) مراجع بلغات أجنبية :

Abu-Hasha, Abdallah M.: *Gesellschaftskritik in Romanen der fünfziger Jahre, Untersuchungen zur literarischen Darstellung des "Milieus" bei Heinrich Böll und Nagib Mahfuz,* Münster 1986.

Abul-Enein, Fathi: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller im heutigen Ägypten: Eine literatursoziologische Untersuchung,* Bielefeld 1984

Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur, in: ders.: Gesammelte Schriften,* Bd. II, Frankfurt a. M. 1981.

Al-Azm, Sadik J.: *Unbehagen in der Moderne, Aufklärung im Islam,* Frankfurt a. M. 1993.

Allen, Roger: *The Arabic Novel. An Historical and Critical introduction,* New York 1982.

Auerbach, Erich: Mimesis, *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* Tübingen und Basel 1994.

Bachtin, Michail M.: *Die Ästhetik des Wortes, hg. v. Rainer Grübel,* Frankfurt a. M. 1979.

Bauer, Matthias: *Romantheorie,* Stuttgart 1997.

Brockhaus-Enzyklopädie, *Fundamentalismus,* Mannheim 1996, Bd. 8, S. 46-47.

Bumbacher, Beat: *Die USA und Nasser;* Wiesbaden 1987.

Bushnaq, Abier: *Der historische Roman Ägyptens.* Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 244. Klaus Schwarz Verlag. Berlin 2002.

Büttner, Friedemann: *Ägypten,* in: Steinbach, Udo und Hofmeir, Rolf (Hrsg.): *Politisches Lexikon Nahost/Nordafrika,* München 1994.

Carré, Olivier und Michaud, Gerard: *Les Fréres musulmans Egypte et Syrie (1928-1982),* Paris 1983.

Carré, Olivier: *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frére musulman radical,* Paris 1984.

-Ders.: *The Impact of the Egyptian Muslim Brotherhood's Political Islam Since the 1950s,* in: Warburg, G. and Kupferschmidt, U.: *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan,* 1983, S. 262-280.

Drinkwater, John: *The Outline of literature,* London o.J.

Eagleton, Terry: *Ideologie; eine Einführung,* Stuttgart 1993.

- Ders.: *Marxism and Literary Criticism,* London 1976.

Eberlein, Klaus: *Die Arabische Liga*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1994.

Ende, Werner: *Salafiyya*, in: *The Encyclopoedia of Islam*, Bd. 8/907 Leiden 1995, S. 900-909.

Esposito, John (Hrsg.): *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983.

- Ders.: *Islam and Politics*, Syracuse (USA) 1991.

Fähndrich, Hartmut: *Beschleunigung durch Reden: Zur Dialogverwendung bei Nagib Mahfuz*, in: Stephan Guth, und Johann Bürgel (Hrsg.), *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt*, Stuttgart-Beirut 1995.

- Ders.: *Nagib Machfus*, München 1991.

Fischer, Wolfdietrich (Hrsg.): *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. III, Wiesbaden 1992.

Forstner, Martin: *Die Muslimbrüder*, Bd. I/II, Frankfurt a. M. 15.11.1983.

Friedman, N. : *Point of View in Fiction*, Palma 1955.

Gadamer, Hans-Georg: *Dichten und Deuten*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Tübingen 1993.

- Ders.: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen 1986.

Genette, Gérard: *Die Erzählung*, München 1994.

Glänzel, Ralph: *Ägypten und die Stabilität des mittleren Ostens*, Bonn 1988.

Goldmann, Lucien: *Soziologie des Romans*, Frankfurt a. M. 1984.

Guth, Stephan und Bürgel, Johann (Hrsg.): *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt*, Stuttgart/Beirut 1995.

Guth, Stephan: *Zeugen einer Endzeit, Fünf Schriftsteller zum Umbruch in der ägyptischen Gesellschaft nach 1970*, Berlin 1992.

Haddad, Yvonne: *Sayyid Qutb, Ideologue of Islamic Revival*, in: Esposito, John (Hrsg.): *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983.

Haist, Andrea: *Der ägyptische Roman, Rezption und Wertung von den Anfängen bis 1945*, Wiesbaden 2000.

Hamon, Philippe: *Pour un statut semiotique du personnage*, in: Poetique du récit, Paris 1977.

Hiro, Dilip: *Islamic Fundamentalism*, London 1988.

Husaini, Ishak Musa: *The Moslem Brethren,* Beirut 1956.

Ingarden, Roman: *Das literarische Kunstwerk,* Tübingen 1972.

- Ders.: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks,* Tübingen 1968.

Irabi, Abdullkader: *Die blockierte Gesellschaft,* Stuttgart 1996.

Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens,* München 1994.

Jad, Ali: *Form and Technique in the Egyptian Novel 1912- 1971,* London 1983.

James, Henry: *The Art of Fiction,* in: Miller, James (Hrsg.): *Theory of Fiction: Henry James,* Lincoln/London 1972.

Jauβ, Hans Robert: *Literaturgeschichte als Provokation,* Frankfurt a. M. 1970.

Kapferer, Siegrun: *Die Muslimbruderschaft,* Heidelberg 1972.

Kepel, Gilles: *The Prophet and Pharaoh,* London 1985.

Kienzler, Klaus (Hrsg.): *Der neue Fundamentalismus,* Düsseldorf 1990.

- Ders.: *Der religiöse Fundamentalismus,* München 1996.

Klemm, Verena: *Literarisches Engagement im arabischen Nahen Osten. Konzepte und Debatten,* Würzburg 1998.

Kogelmann, Franz: *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sadat (1970-1981),* Berlin 1994.

Kohl, Stephan: *Realismus: Theorie und Geschichte,* München 1977.

Krämer, Gudrun: *Ägypten unter Mubarak, Identität und nationales Interesse,* Baden Baden 1986.

- Ders.: *Gottes Staat als Republik,* Baden-Baden 1999.

Kreiser, Klaus und Wielandt, Rotraud (Hrsg.): *Lexikon der islamischen Welt,* Stuttgart/Berlin/Köln 1992.

Laban, Abdel Moneim: *Einige Aspekte der Akkulturation und des sozialen Wandels Ägypten von 1900 bis 1952,* Frankfurt a. M. 1977.

Lämmert, Eberhard: *Bauformen des Erzählens,* Stuttgart 1993.

Lubbock, Percy: *The Craft of Fiction,* London 1921.

Lücke, Hanna: *"Islamischer Fundamentalismus"- Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne?. Die Stellungnahme der Forschung,* Berlin 1993.

Ludwig, Hans-Werner (Hrsg.): *Arbeitsbuch Romananalyse,* Tübingen 1991.

Martin, Wallace: *Recent Theories of Narrative,* Ithaca/London 1986.

Marty, Martin und Appleby, Scott: *Herausforderung Fundamentalismus,* Frankfurt a. M. 1996.

Meid, Volker (Hrsg.): *dtv Sachlexikon, Literatur,* München 2000.

Meier, Andreas: *Der politische Auftrag des Islam,* Wuppertal 1994.

Meyer, Thomas (Hrsg.): *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne,* Hamburg 1991.

-Ders.: *Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung,* in: Meyer, Thomas (Hrsg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt,* Frankfurt a. M. 1989.

Miller, James E. (Hrsg.): *Theory of Fiction: Henry James,* Lincoln/London 1972.

Miquel, André: *La Technique du Roman chez Nagib Mahfuz,* in: Arabica 10, 1963, S. 74-90.

Mitchell, Richard: *The society of the Muslim Brothers,* London 1969.

Müller, Günther: *Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst,* Bonn 1947.

Müller, Silke und Wess, Susanne: *Studienbuch neuere deutsche Literaturwissenschaft 1720-1848,* Würzburg 1997.

Oliverius, Jaroslav: *Der ideologische Kampf in der ägyptischen Literaturkritik,* in: ArOr, Vol. 52, 1984, S. 115-126.

Peters, Rudolph: *The Jihad in Classical and Modern Times,* Princeton 1996.

Pflitsch, Andreas: *Gegenwelten. Zur Literaturtheorie Idwar al-Harrats,* Wiesbaden 2000.

Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung,* Tübingen 1990.

Roy King, James: *The Deconstruction of the Self in Nagib Mahfuz's Mirrors,* in: JAL 19, 1988, 57-63.

Roy, Olivier: *The Failure of political Islam,* Cambridge 1994.

Sagiv, David: *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt,* 1973-1993, London 1995.

Said, Edward: *The World, The Text and the Critic,* London 1984.

Sakkut, Hamdi: *The Egyptian Novel and its main Trends,* Kairo 1973.

Salas, Ali: *The Unknown Works of Jamal al Din Al Afghani,* London, 1977.

Schiler, Hans und Lange, Claudio: *Moderne Arabische Literatur,* Berlin 1988.

Schlegel, Friedrich: *Kritische Ausgabe,* Bd. 11, hg. v. Ernst Behler, München 1959.

Schmidt, Alfred: Das *Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart,* in: Klaus Kienzler (Hrsg.), Der neue Fundamentalimus, Düsseldorf 1990.

Schulze, Reinhard: *Gibt es eine islamische Moderne?,* in: Hafez, Kai (Hrsg.): *Der Islam und der Westen,* Frankfurt a. M. 1997, S. 31-43.

- Ders.: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990.

Sklovskij, Viktor: *Der Parodistische Roman*, in: Jurij Striedter (Hrsg.): *Russischer Formalismus*, München 1994, S. 245-299.

Somekh, Sasson: *The Changing Rhythm, A Study of Nagib Mahfuzs Novels*, Leiden 1973.

Spitzers, Leo: *Stilstudien, (Bd. 2; Stilsprachen)*, München 1961.

Stagh, Marina: *The Limits of Freedom of Speech*, Stockholm 1993.

Stanzel, Franz K.: *Theorie des Erzählens*, Göttingen 1995.

-Ders.: *Typische Formen des Romans*, Göttingen 1993.

Striedter, Jurij: (Hrsg.): *Russischer Formalismus*, München 1994.

Tibi, Bassam (Hrsg.): *Die arabische Linke*, Berlin 1969.

Tomasevskij, Boris: *Theorie der Literatur, Poetik* (1925), dt. Übers. von Ulrich Werner, Wiesbaden 1985.

Uspenskij, Boris A.: *Poetik der Komposition*, dt. Übers. Von Georg Mayer, Frankfurt a. M. 1975.

Waldmann, Günter: *Kommunikationsästhetik*, Bd. I, *Die Ideologie der Erzählform*, München 1976.

Walther, Wiebke: *Abendländisches im Morgenland, vom Werden und Wesen arabischer Literatur*, Wiesbaden 1990.

Watt, Ian: *The Rise of the Novel*, London 1957.

Wielandt, Rotraud: *Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in Gamal al-Gitanis Kitab at-tagalliyat*, in: Asiatische Studien/Etudes Asiatiques, L.2.1996, S. 491-523.

- Deis.: *Nagib Mahfuz und seine Religion*, in: *Forschungsforum, Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg*, Heft 2 1990: Orientalistik, S. 29-37.

- Deis.: *Nagib Mahfuz*, in: Jens, Walter (Hrsg.): *Kindlers neues Literatur-Lexikon*, München 1996, Bd. 10., S. 874-882.

- Deis.: *Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext*, in: Stefan Wild (Hrsg.): *The Quran as Text*, Leiden 1996.

Wild, Stefan (Hrsg): *The Quran as Text*, Leiden 1996.

المؤلف فى سطور

من مواليد كرداسة بالجيزة عام ١٩٦٥ . تخرج فى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة عام ١٩٨٨ . نال درجة الماجستير فى الدراسات الأدبية من نفس الكلية عام ١٩٩٤ . وحصل على درجة "دكتوراه الفلسفة" (Dr. Phil) من جامعة بامبيرج الألمانية عام ٢٠٠٢ .

له ترجمة تحت الطبع عن الألمانية لكتاب "تاريخ الأدب كتحدٍ لعلم الأدب" لهانز روبرت ياوس"، وتحت الطبع بالمجلس تحقيقه : "الأعمال الكاملة لإبراهيم عبد القادر المازنى : المجلد الأول : الأعمال غير المنشورة".

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعارف الإنسـانيـة فى المجالات العلميـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	چيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المؤذن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتـر . ن . نوفـاليس وسـتـيـفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى بلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ –نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣–الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	جون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاجنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنويد	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُرْزُج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو- أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق .	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازار	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة برباراا	رومولو جالجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – سياحت نامه إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ - مقدمة للأدب العربى	روجر ألان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ - فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ - أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ - فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطى للتاريخ	چان - فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ - يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ - مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ - روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ - أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ - الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ - جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ - محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ - بلا غد	شير لايموفا - زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ - الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ - صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ - لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ - وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليبنباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ - فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هاشم سليمان
٣٢٤ - اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ - عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ - يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٢٣٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٢٣١ - عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٢٣٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٣٣ - الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٢٣٤ - لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٢٣٥ - عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٢٣٦ - متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٢٣٧ - فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٣٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٣٩ - تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٢٤٠ - اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٢٤١ - قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٢٤٢ - سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٢٤٣ - العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٢٤٤ - الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٢٤٥ - الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦ - سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٢٤٧ - الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٢٤٨ - المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٢٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٢٥٠ - بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٢٥١ - مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٥٢ - قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٢٥٣ - الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٥٤ - الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٥٥ - التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٥٦ - الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٢٥٧ - متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٢٥٨ - أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٥٩ - محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٢٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٢٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٢٦٢ - تلميذ بابنبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٢٦٣ - حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبرى محمد حسن
٢٦٤ - حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٢٦٥ - سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٢٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البراق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	جون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : زينب محمود الخضيرى
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت . عنان الشهاوى

٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠ – خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكياڤلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس نرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	بروين ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس

٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. ب. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد النئة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	مارلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى
٤٧٨ – الصين والولايات المتحدة	ليو شيه تشنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ – موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ – النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	ت : أحمد الشامى

٤٨٤ – جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو
٤٨٥ – التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٦ – الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
٤٨٧ – الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٨ – الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٩ – هُسِّرل : الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسِّرل	ت : محمود رجب
٤٩٠ – أسمار الببغاء	محمد قدرى	ت : عبد الوهاب علوب
٤٩١ – نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	ت : سمير عبد ربه
٤٩٢ – محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت : محمد رفعت عواد
٤٩٣ – خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت : محمد صالح الضالع
٤٩٤ – كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت : شريف الصيفى
٤٩٥ – اللوبى	إدوارد تيفان	ت : حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦ – الحكم والسياسة فى أفريقيا	إكوادو بانولى	ت : مجموعة من المترجمين
٤٩٧ – العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	ت : مصطفى رياض
٤٩٨ – النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	ت : أحمد على بدوى
٤٩٩ – تقاطعات : والأمة والمجتمع والجنس	نخبة	ت : فيصل بن خضراء
٥٠٠ – فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	ت : طلعت الشايب
٥٠١ – تاريخ النساء فى الغرب	أرلر جولد هامر	ت : سحر فراج
٥٠٢ – أصوات بديلة	هدى الصدّة	ت : هالة كمال
٥٠٣ – مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	ت : محمد نور الدين عبد المنعم
٥٠٤ – كتابات أساسية ج١	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٥ – كتابات أساسية ج٢	مارتن هايدجر	ت : إسماعيل المصدق
٥٠٦ – ربما كان قديسًا	آن تيلر	ت : عبد الحميد فهمى الجمال
٥٠٧ – سيدة الماضى الجميل	بيتر شيفر	ت : شوقى فهيم
٥٠٨ – المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبد الباقى جلبنارلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٥٠٩ – الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	آدم صبرة	ت : قاسم عبده قاسم
٥١٠ – الأرملة الماكرة	كارلو جولدونى	ت : عبد الرازق عيد
٥١١ – كوكب مرقَّع	آن تيلر	ت : عبد الحميد فهمى الجمال
٥١٢ – كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	ت جمال عبد الناصر
٥١٣ – العلم الجسور	تيد أنتون	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤ – مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	ت : مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥ – من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	ت : فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦ – إرادة الإنسان فى شفاء الإدمان	آرنولد واشنطون – ودونا باوندى	ت : صبرى محمد حسن
٥١٧ – نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨ – استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	ت : هاشم أحمد محمد
٥١٩ – محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٥٢٠ – الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	ت : أمل الصبان

٥٢١ – قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	ت : عبد الوهاب بكر
٥٢٢ – إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	ت : على إبراهيم منوفى
٥٢٣ – الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	ت : على إبراهيم منوفى
٥٢٤ – الملك لير	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٥٢٥ – موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	ت : نادية رفعت
٥٢٦ – علم السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	ت : محيى الدين مزيد
٥٢٧ – كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	ت : جمال الجزيرى
٥٢٨ – تروتسكى والماركسية	طارق على وفِلْ إيفانز	ت : جمال الجزيرى
٥٢٩ – بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	ت : حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠ – مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	ت : عمر الفاروق عمر
٥٣١ – ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	ت : صفاء فتحى
٥٣٢ – المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	ت : بشير السباعى
٥٣٣ – تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	ت : محمد الشرقاوى
٥٣٤ – الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	ت : حمادة إبراهيم
٥٣٥ – مخزن الأسرار	نظامى الكنجوى	ت : عبد العزيز بقوش
٥٣٦ – الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون	ت : شوقى جلال
٥٣٧ – للحب والحرية	نخبة	ت : عبد الغفار مكاوى
٥٣٨ – النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	ت : محمد الحديدى
٥٣٩ – خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	ت : محسن مصيلحى
٥٤٠ – توجهات بريطانية – شرقية	السير رونالد ستورس	ت : رؤوف عباس
٥٤١ – هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	ت : مروة رزق
٥٤٢ – قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	ت : نعيم عطية
٥٤٣ – السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	ت : وفاء عبد القادر
٥٤٤ – ميلانى كلاين	نخبة	ت : حمدى الجابرى
٥٤٥ – ياله من سباق محموم	فرانسيس كريك	ت : عزت عامر
٥٤٦ – ريموس	ت.ب. وايزمان	ت : توفيق على منصور
٥٤٧ – بارت	فيليب ثودى وآن كورس	ت : جمال الجزيرى
٥٤٨ – علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	ت : حمدى الجابرى
٥٤٩ – علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	ت : جمال الجزيرى
٥٥٠ – شكسبير	نيك جروم وبيرو	ت : حمدى الجابرى
٥٥١ – الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	ت : سمحه الخولى
٥٥٢ – قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
٥٥٣ – مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	ت : رجاء ياقوت
٥٥٤ – مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	ت : عبد السميع عمر زين الدين
٥٥٥ – الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	ت : أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالى
٥٥٦ – چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	ت : حمدى الجابرى
٥٥٧ – الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٥٥٨ – الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين ڤان لون	ت : وفاء عبد القادر

٥٥٩ - الماس الزائف	تشا تشاجى	ت : عبد الحى أحمد سالم
٥٦٠ - صلصلة الجرس	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٥٦١ - جناح جبريل	محمد إقبال	ت : جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢ - بلايين وبلايين	كارل ساجان	ت : عزت عامر
٥٦٣ - ورود الخريف	خاثينتو بينابينتى	ت : صبرى محمدى التهامى
٥٦٤ - عُش الغريب	خاثينتو بينابينتى	ت : صبرى محمدى التهامى
٥٦٥ - الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا . ج. جيرنر	ت : أحمد عبد الحميد أحمد
٥٦٦ - تاريخ أوربا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	ت : على السيد على
٥٦٧ - الوطن المغتصب	مايكل رايس	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨ - الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	ت : عبد السلام حيدر

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٤٨٩٨ / ٢٠٠٣



لقد اهتم عدد كبير من الدارسين المسلمين وغير المسلمين برصد جوانب الظاهرة الأصولية المختلفة، وتعمقوا فى دراسة بنيتها ومنطلقاتها وتجلياتها المتنوعة وتأثيراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وعلى الرغم من صدور عدة دراسات اهتمت برصد رد فعل بعض المفكرين المصريين لم يهتم أحد برصد موقف الروائيين المصريين الفنى من هذه الظاهرة، وإن حدث فإن هذا الرصد يأتى على صورة إشارة سريعة فى سياق تناول أحد هؤلاء الروائيين أو إحدى رواياته. ومن هنا تأتى وجاهة هذه الدراسة التى تهتم -إلى جانب أمور عدة- بأمرين أساسيين: أولهما محاولة تكوين رؤية علمية تاريخية واجتماعية بالجماعات والتنظيمات الإسلامية فى مصر فى الفترة المدروسة، وثانيهما عرض لرؤية عدد من أهم الروائيين المصريين ودراستهم لهذه التيارات والتنظيمات.